

L'ANNÉE

PHILOSOPHIQUE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE F. PILLON, Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*

Chaque année forme un vol. in-8° de 350 pages, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . 5 fr.

PREMIÈRE ANNÉE. — 1890

Renouvier : De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature. — **F. Pillon** : La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini. — **L. Dauriac** : Philosophes contemporains : J.-M. Guyau. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1890.

DEUXIÈME ANNÉE. — 1891

Renouvier : La philosophie de la règle et du compas. Théorie logique du jugement dans ses applications aux idées géométriques et à la méthode des géomètres. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'atomisme. — **L. Dauriac** : Du positivisme en psychologie à propos des *Principes de psychologie* de William James. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1891.

TROISIÈME ANNÉE. — 1892

Renouvier : Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme. — **L. Dauriac** : Nature de l'émotion. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'idéalisme, de Démocrite à Locke. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1892.

QUATRIÈME ANNÉE. — 1893

Renouvier : Étude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ. — **L. Dauriac** : Dieu selon le Néo-Criticisme. Réponse à M. Secrétan. — **F. Pillon** : L'évolution de l'Idéalisme au XVIIIe siècle. Malebranche et ses critiques. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1893.

CINQUIÈME ANNÉE — 1894

Renouvier : Étude philosophique sur la doctrine de saint Paul. — **L. Dauriac** : Le phénoménisme neutre. — **F. Pillon** : L'évolution de l'Idéalisme au XVIIIe siècle. Spinozisme et Malebranchisme. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1894.

SIXIÈME ANNÉE — 1895

Renouvier : Doute ou Croyance. — **L. Dauriac** : Pour la philosophie de la contingence. Réponse à M. Fouillée. — **F. Pillon** : L'évolution de l'Idéalisme au XVIIIe siècle. L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1895.

SEPTIÈME ANNÉE — 1896

Renouvier : Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu. — **L. Dauriac** : La Doctrine et la méthode de M. J. Lachelier. — **F. Pillon** : L'Evolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. — La critique de Bayle. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1896.

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

L'ANNÉE
PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. PILLON

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*.

HUITIÈME ANNÉE. — 1897

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1898



L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE
1897

I

DE L'IDÉE DE DIEU

I

L'idée de Dieu la plus commune a pour objet des pouvoirs invisibles qui produisent les phénomènes constants de la nature et dirigent des événements particuliers pour distribuer les biens et les maux aux hommes selon qu'ils observent ou non certaines prescriptions. Cette définition dépasse le niveau de l'esprit purement fétichiste pour lequel le sentiment du divin est plus obscur et reçoit toutes sortes d'applications basses et arbitraires. Cependant on reconnaît dans le fétichisme même une idée dominante, c'est l'idée d'une cause qui a son siège dans une volonté cachée, mue par des motifs, et qui ne se traduit extérieurement que par ses effets. Elle est donc conçue comme une sorte de personne. A l'extrémité opposée de la carrière que parcourt l'esprit humain dans l'ordre religieux, là où se constitue une forte religion positive professée par des hommes éclairés, on trouve encore la notion de la personnalité, c'est-à-dire de la volonté chez un être doué de connaissance, comme l'attribut de l'invisible pouvoir souverain appelé Dieu. Cette notion peut s'affaiblir et sembler se perdre dans telle doctrine théologique, elle reste toujours vivante pour la religion.

L'idée de Dieu se dégage sous un aspect différent pour la philosophie. C'est un problème qui se pose. On est dans l'ignorance de la nature et de la raison d'être de ce monde de vie et de mort où l'on se trouve enveloppé sans savoir comment. On est cependant capable de certaines conceptions auxquelles on reconnaît un rapport avec ce que pourrait être une explica-

tion générale des choses. Le philosophe s'élève à l'idée d'un *principe de l'existence*. Comment le qualifier ? Notre esprit est ainsi fait que tout s'y enchaîne ; le penseur va chercher à lier de même les phénomènes de l'univers entre eux et à quelque chose qui les tient assemblés. L'entendement fournit deux notions universelles propres à régir le système. Elles se sont unies ou partagées en diverses manières pour le composer. Ce sont les notions de substance et de cause.

La notion de substance a pour type matériel, ou symbole, le développement de l'œuf. La formation progressive des organes de l'animal sur un patron invisible fait naître l'idée de la manifestation d'une série de phénomènes renfermés en *quelque chose* d'où ils évolueraient par une liaison nécessaire des uns aux autres, et comme des *propriétés de ce sujet* développées dans le temps. Cette idée symbolique, une fois généralisée, réalisée par rapport à l'ensemble des choses, apporte un moyen d'éliminer la volonté, ou personnalité, de la raison des phénomènes. La volonté est considérée non comme essentiellement *ce qui produit*, mais comme l'une des choses qui *se produisent*, c'est-à-dire deviennent par voie d'évolution.

La notion de cause, en dépit de son inhérence primordiale à la conscience du vouloir, se généralise, à son tour, et se réalise, comme la notion de substance, à un certain point de vue du philosophe, parce qu'il la transporte et l'applique à tout rapport de phénomènes antécédents à phénomènes conséquents qui est tel, que, les premiers étant donnés, les autres s'ensuivent toujours. Comme l'expérience présente de grands et de continuels exemples des cas de ce genre, la généralisation est facile à faire, elle se fait sans réserve ; alors la causalité se définit par la chaîne nécessaire de tous les phénomènes de l'univers et opère sans difficulté sa jonction avec l'idée réaliste de substance universelle.

L'idée commune et populaire de Dieu, dans les religions, tout en s'épurant sous l'influence de la raison philosophique, continue à attribuer la personnalité au premier principe, quoique la théologie cède plus ou moins aux tendances substantialistes. Mais, pour la théologie elle-même, les lois de l'univers doivent pouvoir s'envisager sous l'aspect d'une pensée divine en acte, d'une action divine et d'un but, trois choses qui s'évanouissent pour une doctrine absolue fondée sur la double conception abstraite de la substance et de la cause. La philosophie peut, de son côté, ne répudier de l'idée religieuse

de Dieu que les applications basses ou puériles, les déterminations multiples et arbitraires. D'entre les actions divines sur le monde, elle n'est tenue de rejeter que celles dont les lois de la raison ou des lois empiriques bien confirmées n'autorisent pas la croyance. Dans ce cas, la philosophie conserve avec la religion une idée commune, que nous appellerons l'*idée positive de Dieu*. Dans le cas contraire, le nom même de Dieu pourrait, ce semble, être laissé en dehors de la spéculation philosophique ; il peut bien y être employé, mais non point avec la prétention justifiée de remplir le même office.

Remarquons maintenant qu'il s'en faut que le principe de personnalité et les deux grands principes abstraits soient le plus ordinairement séparés, chez les philosophes, de la manière que nous venons d'indiquer. Ils s'allient par une sorte de synthèse illogique qui, d'un bout à l'autre de l'histoire de la philosophie, est le trait principal d'un grand nombre de systèmes. Nous avons à nous occuper ici de la méthode de personnification des concepts, ou réalisme métaphysique. Par un procédé inverse de celui des religions mythologiques ou symbolistes, qui donnent à des phénomènes naturels des attributs de personnalité, le métaphysicien prend des idées dont la véritable appartenance, le rapport réel est à la personne, et il leur donne des fonctions cosmiques. *Éros* peut déjà passer pour un être hybride de cette sorte, entre autres principes également premiers d'un autre genre, dans la théogonie d'Hésiode. C'est ainsi que *Philia* et *Nikos*, chez Empédocle, sont des agents d'union ou de désunion des éléments, et *Noûs*, le pouvoir intelligent qui les meut et les met en ordre, chez Anaxagore. Toutefois la personnalité divine, sans recevoir le nom de Dieu, se laisse supposer dans ce dernier cas sous celui de la qualité démiurgique.

Les idées objectives de Platon, les formes substantielles de l'aristotélisme, toutes les entités conservées ou créées à leur imitation sont des modes d'expression des rapports entre phénomènes externes, par le moyen de la réalisation, que l'esprit a pu imaginer, des représentations qu'il a lui-même de ces rapports. Par-dessus tout, les créations hypostatiques ont été pour le gnosticisme, la Kabbale, la philosophie alexandrine et la théologie de l'Église, des personnifications des grands attributs de Dieu. En cette qualité, elles ont pu remplir les deux rôles contraires : ou paraître affirmer sa personnalité, ou

la supprimer en son dernier fond en la remplaçant par des idées réalisées.

Un grand exemple du passage de l'idée religieuse de Dieu à l'idée philosophique dans laquelle la personnalité s'évanouit nous est donné par la destinée du paganisme. Sans remonter aux origines, partons de la mythologie populaire et des religions civiles des Grecs et des Romains. A mesure que la réflexion sur le déterminisme des phénomènes naturels, une certaine connaissance de leurs lois, et les vues des philosophes sur ce qu'ils nommèrent la *nature des choses* introduisirent l'habitude de prendre les sujets empiriques eux-mêmes à la place des essences et des causes jadis investies d'un caractère divin, il cessa d'y avoir un fondement dans l'imagination pour l'existence de dieux personnels gouvernant les événements et attachant des promesses et des menaces à la conduite des hommes. Toute cette vaste construction anthropomorphique parut insoutenable, le cours des choses se poursuivant bien de lui-même. On se demanda ce qu'au fond elle avait dû signifier. On avait complètement perdu l'aptitude et même l'intelligence des mythes développés, mais on comprenait bien ce que c'est qu'un symbole. On constata alors que les panthéons de la Grèce, de Rome, et des peuples situés à leur commun horizon offraient les mêmes caractères divins principaux, et pouvaient être identifiés. On pensa que les dieux étaient des symboles des grands pouvoirs et des qualités souveraines manifestés dans le monde. Les anciennes cosmogonies et théogonies s'expliquèrent. Celles du monde sémitique se trouvèrent réductibles au même principe que celles du monde hellénique. Le symbolisme, une fois reconnu pour ce qu'il était, cessait de pouvoir constituer une religion, partout au moins où l'idée la plus générale du monde passait pour se suffire à elle-même. On avait un panthéisme cosmique tel que celui dont on trouve une imposante définition chez Pline le naturaliste [1]. L'idée positive de Dieu était alors perdue. Mais une nouvelle théologie se préparait lentement, hors du paganisme, grâce à l'action de la philosophie et sous l'influence du monothéisme hébraïque.

Le symbolisme, sous la forme de la réalisation et de la personnification des qualités, c'est-à-dire en évitant de se reconnaître lui-même pour ce qu'il était, occupa une place consi-

(1) *Histoire naturelle*, II, 1.

dérable dans les spéculations philosophiques et religieuses qui firent suite au paganisme, l'une pour en faire la théorie, et le continuer, l'autre qui s'en sépara avec violence. Les stoïciens avaient essayé de conserver au culte les anciens dieux symbolisés, mais en laissant trop la fiction transparaître. Avec plus de succès, l'émanatisme alexandrin composa peu à peu par un mélange des doctrines de Platon, d'Aristote et des stoïciens, mais où dominait celle de Platon, un système rattaché tout entier à un Dieu premier, inconnaissable. Les hypostases : l'Intelligence, l'Ame du monde et le monde lui-même, descendu dans la matière, ont avec ce noumène cet unique rapport, qu'ils en procèdent, quoiqu'il les ignore.

La personnalité divine est plutôt feinte que réellement supposée et définie dans les principes de l'émanation, et surtout dans le souverain principe, qui reçoit cependant le nom de Père ; mais des dieux, personnels ou symboliques, à volonté, et des esprits de tout rang prennent place parmi les êtres émanés, et fournissent une matière au culte et aux superstitions populaires. C'est un paganisme amené au panthéisme dogmatique par des abstractions réalisées, et par des symboles, dont le premier n'est autre chose que l'idée ou l'image de l'émanation elle-même employée à l'explication de l'origine du monde.

L'idée de Dieu, dans le sémitisme monothéiste, avait été longtemps mêlée à des croyances trop anthropomorphiques sur l'action de la Providence, mais elle avait dès la haute antiquité atteint la sublimité, grâce à la conception pure de la volonté créatrice. Plus tard elle s'ouvrit aussi aux hypostases, dans le judaïsme alexandrin, chez les gnostiques, chez les kabbalistes. L'absoluité même de l'idée, qu'on ne voulut plus mêler à rien de contingent chez l'être suprême (comme s'il n'était lui-même l'auteur du système des choses contingentes) fut cause qu'on en vint à le déclarer sans nom et sans qualités, en sorte que la divinité véritable passait aux hypostases, mais non la personnalité, qui au fond se perdait. Cette marche de l'idée est donc analogue et parallèle à celle qui, dans le paganisme, substituait à Jupiter très bon et très grand le Bien de Platon, ou la Pensée de la Pensée d'Aristote, noumènes déclarés innommables et mis à l'origine de l'émanation.

II

Si ce n'était pas une erreur de psychologie morale de supposer que les fondateurs religieux se livrent à des fictions systématiques, on dirait que ce fut un trait de génie, chez le premier penseur chrétien qui eut l'audace d'identifier le Messie des Juifs avec une incarnation divine, d'annoncer aux hommes le Dieu incarné comme n'étant autre que cette hypostase, Intelligence ou Parole, que depuis longtemps déjà les plus grands esprits disaient être le véritable agent de Dieu dans l'œuvre de la création, et à qui il avait plu de se faire homme pour sauver le monde. « Au commencement était la Parole, la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. En elle était la Vie... Et la Parole a été faite chair, elle a habité au milieu de nous, pleine de grâce et de vérité, et nous avons contemplé sa gloire. une gloire comme celle d'un fils unique envoyé par son père » : du jour où cette révélation fut reçue pour la plus haute vérité de la foi dans les Églises chrétiennes, la notion réelle de la personnalité se trouva transportée de Dieu à Jésus-Christ, par cette simple raison que Dieu ou la première hypostase était regardée par les penseurs comme une essence incompréhensible, *supérieure à l'être;* que la troisième, l'Esprit-Saint, à l'époque où le dogme de la Trinité se constitua, n'avait en sa notion rien qui répondît nettement à l'idée de personne, et qu'enfin les trois *personæ* qui traduisaient, pour le monde latin, les hypostases du grec dans la formule de ce dogme étaient présentées sous ce nom, parce qu'il leur en fallait un, et non dans l'espoir de faire connaître leur nature.

Cette naïve remarque appartient à saint Augustin. Il est, en effet, très évident que la notion propre de personne, — nous voulons dire la seule qui soit restée applicable à ce mot aujourd'hui, — n'aurait pas pu sans un intolérable contresens servir à désigner séparément trois éléments composants de la nature d'un Dieu qui lui-même aurait été regardé comme une personne. Et le sens primitif de *persona*, celui d'un masque de théâtre, faisait trop bien ressortir une interprétation de l'idée de la trinité qui a été constamment poursuivie et condamnée

comme hérétique. Une logique plus forte sur l'esprit humain que tous les mystères révélés a fait certainement que les chrétiens ont adressé leur culte ou à Jésus-Christ, ou à Dieu *sous l'aspect de Jésus-Christ*, en tant qu'ils ont eu le sentiment de l'adresser à une personne.

Nous serons confirmés dans cette opinion, que le culte de Jésus-Christ a été le principe et l'élément conservateur de la croyance à la personnalité divine, si nous songeons à ce que le dogmatisme théologique a fait de Dieu, considéré indépendamment de sa division en trois personnes. Les attributs métaphysiques portés à l'infini, l'éternité l'ubiquité, la connaissance du futur en qualité de présent, la faculté de *faire faire* aux hommes sa propre volonté, *librement*, enfin une manière d'être qui permet à Dieu d'être la réalité, toute la réalité des êtres qui ont reçu de lui une réalité propre et distincte, ces dogmes inconciliables avec ce qui se peut comprendre comme une conscience et comme une intelligence, humaine ou divine, ont entretenu en philosophie et en théologie une inclination constante à abandonner l'idée de création, à passer au panthéisme. Les hérésies, qui naissaient continuellement de cet état de l'esprit chez les docteurs, n'ont été réprimées que par le fer et le feu, et les doctrines modernes, dépendantes encore aujourd'hui plus qu'on ne pense de la tradition théologique, ont usé de la liberté conquise pour s'offrir au monde en cent différents systèmes dont l'effacement de la personnalité divine est un commun caractère.

Lorsque, dans la doctrine thomiste, on fait un partage entre les thèses dont le sujet appartient spécialement à la révélation, et les principales de celles qui ressortissent à la philosophie, on trouve que les secondes apportent beaucoup moins à l'esprit la notion monothéiste simple et sincère de Dieu séparé du monde, qu'elles ne rappellent, avec quelques faciles changements de mots, les idées des philosophes platoniciens, aristotéliciens et alexandrins, ignorants de la création, et même certaines grandes propositions anathématisées de Spinoza. Comme, de leur côté, les thèses jointes indûment à ce que les Évangiles du premier siècle avaient tenu pour révélé comprennent, sur la nature divine, des définitions qui sont, pour la religion, des mystères, et, pour la logique d'un esprit ordinaire, des contradictions, la pensée du chrétien se voit arrêté sur Jésus-Christ seul, pour penser à un Dieu qui soit vraiment une personne.

III

La philosophie synthétique du XVII[e] siècle a embrassé ces vues théologiques, qui sont le panthéisme lui-même, quand on les prend à part des croyances, posées à côté, qui les contredisent. Mais il était entendu qu'on éviterait le rapprochement. Dieu, substance des substances, et le prédéterminisme divin universel sont bien certainement le dernier mot de cette philosophie. La méthode empiriste qui a cru en accomplir la ruine n'a fait en définitive que mettre la nature éternelle à la place de la substance divine, et la nécessité naturelle, l'enchaînement, invariable des phénomènes, à la place du même enchaînement mais providentiel. Par cet autre dogmatisme, qui s'étale partout, les empiristes ont démenti leur principe, le principe de l'expérience pure comme unique moyen de connaissance ; car ils ne s'arrêtent devant l'infini et l'absolu, ni dans leurs affirmations ni par leurs négations. Cependant on ne saurait dire que la notion d'un Dieu personnel soit beaucoup plus incompatible avec leurs idées qu'avec celles des plus célèbres aprioristes, touchant les attributs métaphysiques. Chez ceux d'entre eux qui ont évité certaines spéculations, le matérialisme lui-même n'a pas toujours été un obstacle à la croyance en l'anthropomorphisme divin.

Si les lecteurs du *discours de la méthode* n'avaient pas eu inséparablement associés dans leur esprit, par l'effet d'un enseignement séculaire, les attributs métaphysiques avec la personnalité de Dieu, ils auraient trouvé bien insuffisante la démonstration de l'existence de Dieu, que Descartes leur donnait dans cet écrit célèbre. Le philosophe s'y demande d'où il peut tenir l'idée d'un être plus parfait que le sien. Après un bref examen, il conclut que cette idée doit avoir été mise en lui par une nature qui fût plus parfaite que lui, par une nature qui eût en soi toutes les perfections dont il peut lui-même avoir quelque idée, et en un mot *qui fût Dieu*. Descartes admet *en conséquence* que cet être doit être « infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout-puissant », formé d'une seule nature, « la nature intelligente, » et qu'il doit avoir sous sa puissance et dans sa dépendance toutes les intelligences, ou autres natures, mais imparfaites, qui peuvent

exister dans le monde, « en telle sorte qu'elles ne pourraient subsister sans lui un seul moment ». Ce n'est pas sur l'usage du principe de causalité que nous voulons placer ici nos remarques, comme on le fait dans une critique de la raison pure, mais sur l'idée de perfection en rapport avec l'infini, d'un côté, avec une personne intelligente, de l'autre.

Descartes, à cet endroit, ne définit pas la perfection. Il y aurait eu à examiner si l'idée à s'en faire est compatible avec celle d'une *nature* éternelle, infinie, et cependant intelligente, et telle que notre propre intelligence puisse en définir la notion sans qu'elle implique. Il y aurait eu à chercher si la perfection dans la cause première est la perfection d'une volonté consciente et créatrice, ou si elle est celle d'une substance dont la nature est supérieure à tous les produits de son développement nécessaire, et qui ne revêt qu'en ces produits les qualités, y compris celles d'une personne, qui sont les émanations ou manifestations de son être. Mais le sens du mot *perfection* était assez fixé dans la langue des théologiens; il signifiait, *être*, perfection d'être, et pouvait s'étendre jusqu'aux perfections morales, mais n'avait directement nul rapport au genre d'être, que ce fût une réalité quelconque, ou un sujet de conscience et de vouloir.

Descartes donne à la perfection ce sens universellement substantialiste, en ses *Méditations métaphysiques*, là où sa démonstration de l'existence de Dieu par le principe de causalité reçoit les plus grandes explications. Il en résume lui-même le plan en ces termes : montrer « comment l'idée d'un être souverainement parfait, laquelle se trouve en nous, contient tant de réalité objective [1], *c'est-à-dire participe par représentation à tant de degrés d'être et de perfection*, qu'elle doit venir d'une cause souverainement parfaite ». Or cette réalité objective de Descartes, jointe à la réalité éminente et formelle, dont elle fournit, selon lui, la preuve, en vertu du principe qu'il invoque, ne nous oblige pas à donner un sens de création par l'acte de volonté d'un esprit, plutôt qu'un sens d'émanation d'une substance éternelle, aux idées de *création* ou *production* sur lesquelles il se fonde dans la thèse suivante [2] : « Nous avons

(1) Réalité *objective*, à savoir *représentée en nous*, comme cela est expliqué dans les mots qui suivent (*Abrégé de la troisième méditation*).

(2) Thèse formulée dans le même *Abrégé* (Corollaire de la prop. III) à la suite des *Réponses* de Descartes aux *Secondes objections* faites à ses *Méditations métaphysiques*. Les mots *réalité* et *perfection* sont employés

en nous l'idée d'une puissance si grande, que par celui-là seul en qui elle réside, non seulement le Ciel et la Terre doivent avoir été créés, mais aussi toutes les autres choses que nous concevons comme possibles peuvent être produites. Doncques en prouvant l'existence de Dieu, nous avons aussi prouvé de lui toutes ces choses. »

Les *théologiens* auteurs des *Secondes objections* aux *Méditations métaphysiques* ne paraissent pas avoir porté distinctement leur attention sur la possibilité de donner un sens émanatiste, ou de manifestation, comme on dit aujourd'hui, à la causalité éminente ou souveraine invoquée dans l'argument de Descartes. Les systèmes panthéistes s'étaient un peu éloignés de l'horizon philosophique, à ce moment. Cependant ces théologiens présentent à Descartes, en exprimant le désir qu'il puisse y répondre, une difficulté qui tient à ce que sa démonstration n'établit pas l'être infini proprement comme créateur. Un athée, disent-ils, s'il croyait à un infini en tout genre de perfection, le regarderait comme excluant l'existence de toute autre chose, bonne ou mauvaise. S'il ne le fait pas c'est que l'expérience lui montre plusieurs êtres et non-êtres, des biens et des maux.

Descartes répond que l'*infinie puissance de cet infini imaginaire ne servirait de rien s'il ne pouvait jamais rien créer*. Nous concevons facilement, dit-il, que l'attribut de la puissance qui est en nous de *produire quelques effets hors de soi*, se trouve porté à l'infini en Dieu, sans exclure les choses créées, de même que nous concevons sa puissance de penser augmentée à l'infini, sans que pour cela la nôtre devienne moindre ; — pourvu, ajoute-t-il, « pourvu qu'il n'y en ait point en nous qui ne soit soumise à la volonté de Dieu [1] ». Ces derniers mots s'appliquent à la « puissance de produire quelques effets hors de soi ».

Les théologiens pouvaient accorder à Descartes, que nous « concevons facilement » la création en ce sens : cela ne suffisait pas ; c'est lui qui avait à leur démontrer que la création en ce sens, et non dans le sens d'une expansion de propriétés à l'infini enveloppant et développant tous les êtres qu'on

comme synonymes dans cet écrit. Les « divers degrés de réalité » y sont nommés des degrés « d'entité ou de perfection » (axiomes IV et VI.)

(1) Descartes, *Méditations métaphysiques*, III, *Secondes objections* et *Réponses*, n° 4.

appelle créés, appartient à l'être parfait dont il définissait l'essence et démontrait l'existence. Mais c'est ce qu'il n'a fait ni dans ses *Méditations*, ni dans sa réponse à leur objection très ménagée et entortillée. Combien ils avaient raison de lui dire : « Nous jugeons à propos que vous y répondiez, afin qu'il ne reste plus rien aux impies à objecter et qui puisse servir de prétexte à leur impiété ! » Mais il aurait eu à répudier des points de doctrine consacrés qu'il tenait de la théologie et de son formel enseignement.

Spinoza s'est chargé de montrer jusqu'où se peut étendre la réserve de Descartes, à propos de notre puissance de produire *des effets hors de nous.* Hors de nous, disait Descartes, *pourvu que nous supposions qu'il n'y en a point en nous qui ne soit soumise à la volonté de Dieu.* Spinoza a appuyé son interprétation du cartésianisme sur des propositions de Descartes lui-même, ou qui s'en déduisent, de manière à ramener l'idée de création à celle d'unité et unicité d'être et d'action de la substance divine. Elles s'enchaînent de la manière suivante [1] :

— Tout ce qu'il y a de perfection en Dieu vient de Dieu (*a Deo est*) ; — Il n'y a pas plusieurs dieux ; — Toutes les choses qui existent sont conservées par la seule puissance de Dieu ; — La conservation des choses n'est que leur création incessamment continuée (*Deus omnia conservat, hoc est, adhuc continuo creat*) ; — Les choses n'ont d'elles-mêmes aucune essence qui soit cause de connaissance pour Dieu ; Dieu, au contraire, est cause des choses, même en ce qui concerne leur essence.

Il suit clairement de là (*clare sequitur*), conclut Spinoza, que Dieu n'a ni sentiment, ni perception à proprement parler ; car son intelligence n'est déterminée par aucune chose extérieure à lui-même, mais tout découle de lui (*omnia ab eo profluunt*).

Quand on a lu cette déduction des principes de Descartes par Spinoza, qu'on passe à Malebranche, et qu'on trouve dans ses œuvres des propositions formelles comme celles-ci : — Il n'y a de véritable cause que Dieu ; — Dieu est la cause de tous les effets ; — Lui seul est la cause de notre être, de la durée de notre être et de notre temps, de nos connaissances, des mouvements naturels de nos volontés, de nos sentiments :

(1) *Renati Des Cartes principiorum philosophiæ, pars* I et II *more geometrico demonstratæ per Benedictum de Spinoza Amstelodamensen* ; pars I, prop. X, XI, XII et coroll. I, II et III.

le plaisir, la douleur, la faim, la soif, de tous les mouvements de notre corps... Dieu seul fait tout ; — quand on donne à ces propositions le sens pur et simple qu'elles ont, on peut bien admettre encore que Malebranche croyait à la personnalité du créateur et à sa distinction d'avec le monde créé, et nous l'admettons, et Descartes était dans le même cas probablement[1] ; mais on ne peut pas hésiter à regarder comme factice la question qu'une vieille habitude maintient dans les programmes d'histoire de la philosophie, la question de savoir si la thèse capitale du spinozisme est ou non une conséquence des principes de Descartes.

La publication d'un intéressant écrit posthume de Malebranche[2] permet de donner plus de précision au rapprochement, en montrant que ce philosophe se servait du même important principe cartésien que Spinoza, pour attribuer à Dieu la production de tout effet réel. Ce principe est l'identité de l'acte conservateur avec l'acte créateur. Tout *devenir* est à vrai dire *un créé :* « Tout effet, dit Malebranche, pour être quelque chose, doit renfermer quelque réalité qui ne fût pas; autrement, si elle était déjà, comment dira-t-on qu'elle vient d'être produite ? Cette réalité de l'effet doit donc être tirée du néant, puisqu'elle n'était pas. Or il n'y a que Dieu qui puisse tirer du néant. *Dieu est donc la seule et véritable cause de tous les effets.* »

Puisque, selon ces philosophes, l'existence de Dieu n'est pas dans le temps, que ses actes n'ont rien de successif, nous devons d'après ce qui précède, imaginer qu'il a mis éternellement en chaque être créé tout ce que cet être est réellement, et tous les effets dont cet être sera la cause à tous les moments du temps, et dont Dieu est ainsi *la seule et véritable cause ;* et nous devons imaginer aussi, toujours en songeant que ce que Dieu fait, il le fait dans son éternité, pour se dérouler dans le

(1) Descartes, dans un passage de sa correspondance, s'est exprimé au sujet du rapport de la prescience divine avec le libre arbitre, en des termes à peu près équivalents à ceux que Malebranche emploie pour présenter Dieu comme l'auteur de nos sentiments et de nos actes : « Avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, Dieu a su exactement qu'elles seraient toutes les inclinations de notre volonté ; *c'est lui-même qui les a mises en nous ; c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels ou tels objets se présentassent à nos sens à tel et tel temps...* (*Lettres de Descartes*, I, 10.)

(2) Malebranche, *Méditations métaphysiques*, publiées par Feuillet de Conches (1841), p. 30. — Conf. *Traité de morale*, 2e partie, XV, 10, et *Entretiens sur la métaphysique*, VII, 13 : VIII, 2-4.

temps, que tous ces êtres créés et tous les effets réels de ces êtres, par là même que chacun d'eux est institué dans sa série propre et coordonné dans tous ses termes, doivent être coordonnés entre eux et former ensemble un système universel qui n'est autre chose que la coordination de toutes leurs relations mutuelles en toutes leurs séries.

Il est donc clair que l'*harmonie préétablie* de Leibniz, — indépendamment de la théorie des *causes occasionnelles*, avec laquelle elle a un rapport d'origine plus particulier, — était déjà plus que préparée, existait au fond de la doctrine cartésienne de Dieu et de la création. Leibniz, en la dégageant, y a ajouté deux idées de génie : la définition des êtres comme composés d'une infinité de monades incorporelles, et la réduction des forces transitives que l'imagination nous figure, à une loi suivant laquelle les déterminations de ces monades seraient préétablies toutes en fonction rigoureuse les unes des autres. C'est par là que, très positivement, chacune d'elles était, selon lui, une représentation de toutes les autres et du monde entier.

On peut dire que Leibniz a donné sa forme définitive et son interprétation la plus profonde, en même temps qu'une vraie formule mathématique, à la doctrine de Thomas d'Aquin : car il a réuni sous un commun point de vue les trois dogmes capitaux de la théologie de l'Ange de l'École :

1° Le dogme de l'*éternité tota simul*, d'après lequel tout est présent et simultané pour la connaissance divine, en sorte que l'évolution du monde créé est pour le Créateur un acte unique aux parties temporellement indivisibles, dont il serait faux de dire qu'il puisse avoir une perception, ou prendre une idée quelconque tenant de l'expérience et de la contingence. Dieu sait, d'une *science de vision*, *des choses infinies*, ou qui vont *à l'infini* : toutes celles qui sont en acte et toutes celles qui sont en puissance ; et son intelligence n'a rien de *discursif*.

2° Le dogme de Dieu essence universelle et agent universel : — « Dieu étant l'être même par essence (*ipsum esse per essentiam*) est intimement dans toutes choses... Dieu existe dans toutes les choses comme l'agent est présent à l'être dans lequel il agit... Il faut que l'être créé soit l'effet propre de Dieu, comme l'ignition est l'effet propre du feu. Dieu produit cet effet dans les choses, non seulement au moment où elles commencent d'être, *mais tant qu'elles sont conservées dans l'être.* » Remarquons l'assimilation de l'acte conservateur à

l'acte créateur. C'est de là qu'elle est descendue à Descartes et à Spinoza[1]. — « Dieu est l'être même, subsistant par soi; et l'être subsistant ne peut être qu'Un... Il reste donc que toutes les choses autres que Dieu ne soient pas leur propre être (*non sint suum esse*), mais participent de l'être. Et il est nécessaire que les choses qui sont diversifiées selon différentes participations de l'être, de manière à être plus ou moins parfaites, soient causées par un seul être premier qui est souverainement et parfaitement[2]. » — La *participation* platonicienne reçoit dans ce texte le sens de l'existence de l'être même et de la cause même, et immédiate, de l'être *participant*, dans le sujet un et universel dont il participe.

3° Le dogme de la *prémotion* de l'âme par la grâce divine. Il ne s'agit plus cette fois de l'être naturel, mais de l'homme après le péché, et considéré comme ne pouvant obtenir le salut que par la grâce. Que faut-il penser de la *préparation* de l'homme à cet état qui est le don de la grâce ? Le voici : — « Toute préparation qui peut être dans l'homme, est la suite du secours de Dieu qui le meut. » — « Chez l'homme qui fait ce qui est en son pouvoir, pour se préparer à la grâce, l'infusion de la grâce suit nécessairement ou infailliblement la préparation, tout autant (*prout*) que la préparation elle-même vient de Dieu comme moteur (*a movente Deo est*) ; de Dieu dont l'intention ne peut faillir, et non point en qualité d'acte du libre arbitre, dont la grâce excède le pouvoir[3]. »

C'est là qu'est le fondement de l'éternelle prédestination des élus, et par conséquent de l'éternelle réprobation des non-prédestinés, attendu que le libre arbitre ne saurait leur valoir ce que la grâce refuse chez eux au libre arbitre. Il est manifeste que la liberté est une fiction conservée pour son utilité (pour les besoins de la prédication) dans une doctrine qui établit dogmatiquement l'unité et l'invariabilité d'un décret divin qui, quant au temps, n'est même pas distinct de son exécution. Il ne reste plus qu'à en expliquer le vice intrinsèque. Dieu qui, d'une part, est posé comme l'être universel et la cause immédiate universelle de tout ce qu'il y a de réel dans ce qu'on appelle sa création, Dieu est posé, d'une autre

(1) Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, Question VIII, art. 1.

(2) Id., *Ibid.*, Question XLIV, art. I.

(3) Id., *ibid.*, 2e partie, 1re sect., Quest. CXII, art. 1, 2 et 3.

part, comme l'auteur aussi, mais cette fois, *par omission*, de ce qu'il y a de défectueux dans le monde, c'est-à-dire du mal moral, ou péché, suite de la chute originelle en ceux des êtres créés pour lesquels il lui a plu, et il lui plaît toujours, puisque le temps n'existe pas pour lui, de la laisser éternellement sans réparation.

On voit la raison profonde pour laquelle la théologie optimiste, d'Augustin à Malebranche et à Leibniz, s'est vu réduite à regarder le mal comme une simple privation, un pur rien, *un néant*. Sans cela ces théologiens eussent été forcés de regarder Dieu comme l'*auteur du mal*, puisqu'ils n'avaient pas la ressource de Spinoza, négateur des causes finales, pour pallier leur doctrine, et qu'ils professaient de croire à la personnalité divine.

IV

Si nous remontons ainsi de Descartes et de ses disciples aux dogmes principaux de la théologie de saint Thomas, c'est pour prendre le droit, comme ce peu de citations suffit à nous y autoriser, de mettre ceci en fait : que le thomisme a régné sur la philosophie moderne jusqu'à Kant, dans l'école aprioriste, en ce qui touche la nature divine. Cette philosophie, essentiellement infinitiste et prédéterministe, a accablé l'*idée positive* de Dieu sous des définitions d'attributs et de pouvoirs qui conviennent exactement à l'*idée réaliste* de l'Universel, manifesté et modifié en une infinité de propriétés et d'effets, éléments constitutifs des êtres particuliers.

La différence entre l'attitude des théologiens avant Descartes, et celle des philosophes depuis Descartes, consiste dans la forme que prenait chez les uns ou chez les autres la contradiction entre le réalisme panthéiste professé et la personnalité divine reconnue. Chez les théologiens, il y a juxtaposition de contradictoires ; les deux domaines sont également et hardiment explorés. Sur les points seulement où le rapprochement ne peut s'éviter, ils s'imposent des distinctions sophistiques, par exemple, entre la *certitude* que tel futur contingent se produira, et la *nécessité* qu'il se produise. Le prédéterminisme exige le premier, le libre arbitre condamne le second. Mais les philosophes, séparés des théologiens, ont mieux aimé renoncer à traiter les questions auxquelles se mêle la

part anthropomorphique de la théologie; en sorte que, quand ils acceptaient ou paraissaient accepter cette part avec ses dogmes, ils pouvaient au moins tenir la contradiction latente.

V

On se serait naturellement attendu à ce que l'auteur d'une critique de la raison pure élucidât la question de l'idée rationnelle de Dieu, mais il est très difficile de décider à laquelle des notions que Kant a définies, transcendantes ou transcendantales qu'il les ait nommées, la pensée doit s'attacher de préférence pour nous représenter la divinité. Le problème de l'union ou du conflit de l'absolu et du relatif garde pour lui toute sa difficulté. Il admet l'existence de l'*Inconditionné* comme exigée logiquement par l'existence du monde qui est l'*ensemble des conditions;* il donne par là un gage à la métaphysique réaliste, lui qui semblait venu pour la démolir. Il déclare que ce grand noumène est inconnaissable ; mais, d'une autre part, il admet l'existence d'une *cause* du monde, ce qui a été justement regardé comme une dérogation à la règle première de sa méthode sur l'usage des catégories. Si l'Inconditionné est le souverain principe, il faudrait le laisser inconnaissable à la rigueur, comme la première hypostase des alexandrins : dans ce cas, son rapport au monde, pour ne point l'affecter lui-même d'une relation, ce qui serait contradictoire, ne permet qu'un système d'émanation, dans lequel l'émané ne serait pas connu de l'émanant. Si, au contraire, le principe est une vraie cause, Kant ne peut faire autrement que de tomber dans les banales contradictions théologiques ; et, en effet, il est conduit lui-même, en spéculant dans ce qu'il appelle l'ordre transcendantal, et pour donner satisfaction à l' « idéal de la souveraine perfection ontologique », de réclamer la réalité objective de l' « Être sans défaut » dont l'existence ne pourrait être réfutée non plus que prouvée, et qui aurait pour attributs « la nécessité, l'infinité, l'unité, l'existence extramondaine (non comme âme du monde), l'éternité hors des conditions du temps, l'ubiquité hors des conditions de l'espace, et la toute-puissance[1] ».

(1) Kant, *Critique de la Raison pure. Dialectique transcendantale*, ch. III, 7e sect. (*Critique de toute théologie.*)

L' « idéal du souverain bien », dans lequel, cette fois, les conditions de la *félicité*, cet *objet d'une appétence universelle*, sont renfermées, ramène pour Kant ce même idéal ontologique, dans une autre partie de la *Critique de la Raison pure*. Il s'y agit d'un prélude à la *Critique de la Raison pratique*, et ce nouveau point de vue oblige le philosophe à envisager l' « Être sans défaut » du point de vue moral. Il lui attribue — il le semblerait du moins, — la personnalité. Il le nomme « l'être unique, le plus parfait de tous, *et raisonnable* ». Il lui accorde *une volonté*, des attributs moraux pour gouverner la nature et la conduire à une fin, et il entend que ces attributs s'accordent avec la perfection ontologique. Il ne montre pas comment l'accord serait possible, alors que la perfection ontologique implique l'infini. Il suit donc les errements des théologiens, à cela près qu'il déclare les motifs d'ordre pratique incapables d'ouvrir l'esprit à aucune vraie connaissance *transcendante* : nous ne devons, dit-il, en faire qu'un usage *immanent* pour la direction morale de notre vie [1].

Kant avait démontré l'inaccessibilité de la connaissance transcendante, quand elle est attendue des démarches de la Raison pure, et non pas seulement réclamée comme ici à titre de conséquence de l'idéal du souverain bien. Il avait par là substitué la croyance rationnelle à la prétendue certitude ou d'intuition, ou de déduction et d'évidence, en matière transcendante. Il pouvait donc très logiquement, usant du seul organe de décision mentale qu'il reconnaissait lui être laissé, embrasser et recommander cette croyance rationnelle comme la solution du problème capital de la métaphysique, sans insister, comme il le fait, sur ce qu'elle n'enferme aucune connaissance réelle. Il suffisait bien qu'il n'y eût pas, dans l'espèce, d'autre connaissance possible que celle-là. Et remarquons qu'il n'hésite pas, quoiqu'une *croyance ordonnée* soit, dit-il, un *non-sens*, à présenter le *postulat* comme un *commandement*, et à nous faire un devoir de croire à la divinité comme cause et garantie de l'ordre des fins, parce qu'il s'agit dans ce cas de la *loi morale* et de la condition objective du bien dans le monde [2]. Imaginerait-on que le Dieu défini par Kant, *sous cet aspect*, comme l'*auteur de la nature, très bon*,

(1) Kant. *Critique de la Raison pratique. Méthodologie transcendantale*. ch. II, 2e sect. (*De l'idéal du souverain bien*). Voir particulièrement aux pages 371-378. t. II de la traduction de Barni.

(2) Id., *ibid.*, II, 8 : *De l'assentiment venant d'un besoin de la Raison pure*.

très intelligent, très puissant, doit rester indéterminé *psychologiquement*, et que, pour en prendre une idée, on a à faire abstraction « dans ces prédicats » (qui ne sont autres que l'entendement et la volonté dans leurs rapports réciproques) de tout ce que nous observons empiriquement dans l'exercice de ces facultés qui nous appartiennent ?

Il faut, par exemple, dans l'entendement, faire abstraction de ce qui en est l'essence même, à savoir qu'il est discursif, que ses modes propres sont des pensées, non des intuitions, qu'elles sont successives ; et, dans la volonté, que sa satisfaction est toujours dépendante de l'existence de son objet. « Ce sont là des rapports qui ne peuvent se rencontrer dans l'être suprême. » Ce que Kant appelle écarter ainsi de notre concept « l'anthropomorphisme, source de superstition », c'est nettement en ôter tout ce qui peut y signifier la conscience et la personnalité divines. Il ne peut y rien rester de « ce qui est requis pour la possibilité de concevoir une loi morale » comme il le prétend, parce que toutes nos idées morales impliquent la donnée d'une intelligence discursive et s'exerçant sous les conditions du temps, relativement à des objets. Si Dieu ne connaît point cela, il ne nous connaît pas et ne connaît pas ce que nous connaissons[1].

Kant sait si bien qu'il rejette du concept de Dieu, pour une croyance rationnelle, la personnalité, en en bannissant l'*anthropomorphisme* tel qu'il vient de le définir, qu'il met les théologiens au défi de la conserver sans tomber dans cet anthropomorphisme. Il leur laisse les prédicats *purement ontologiques !* Le passage est des plus intéressants :

« Ce qui vient d'être dit est si manifeste qu'on peut hardiment défier tous les prétendus savants en théologie naturelle (Gottesgelehrte) — expression singulière, — de nommer pour déterminer l'objet de leur science, outre les prédicats purement ontologiques, une seule propriété, soit de l'entendement soit de la volonté, dont on ne puisse prouver irréfutablement qu'*après en avoir abstrait tout élément anthropomorphique*, il *ne nous reste plus que le mot*, sans le moindre concept par lequel il soit possible d'espérer étendre la connaissance théorique[2]. »

(1) Kant, *Critique de la Raison pure*, II, 7 ; — trad. Barni, p. 351-354 ; Picavet, p. 246-249.

(2) *Ibid.*, trad. Barni, p. 354 ; Picavet, p. 250.

On sait assez comment Kant a traité les prédicats ontologiques et les définitions de Dieu des théologiens, en ce qui concerne la démonstration. Nous avons vu néanmoins, — on a fait généralement moins attention à cette partie de sa critique, — qu'il a regardé ce Dieu aux attributs infinis comme l'idéal de la Raison pure, qu'il ne lui a pas refusé la possibilité d'existence. Il n'a pas fait la même concession à l'idée d'un Dieu qui vivrait dans le temps, qui embrasserait dans son intelligence, faite de relations comme la nôtre, ce monde dont l'existence et les lois seraient l'œuvre de sa volonté, et dont le développement, en partie libre, serait pour lui un objet de représentations objectives et d'expérience. Ce Dieu, que Duns Scot, un grand théologien cependant, avait autrefois opposé à l'Être infini, unique et universel agent, de la doctrine de Thomas d'Aquin, nous ne sachions pas que Kant en ait envisagé l'idéal, et démontré l'impossibilité. Il l'a donc traité par le mépris.

Mais si le Dieu aux attributs infinis est le véritable idéal de la Raison pure, pourquoi ne serait-ce pas à l'affirmation de son existence que la croyence rationnelle aurait à s'appliquer ? Pourquoi en tenir séparé le Dieu du postulat moral, et réduire celui-ci à n'être que le sujet abstrait de la réalité objective de la Loi morale, sans qu'aucune connaissance théorique y puisse être adjointe? On peut conjecturer que le Dieu infini était aux yeux de Kant, primé par l'Inconditionné, dont l'existence était, selon lui, réclamée par l'existence du monde ou ensemble des conditions. Ce n'est qu'en ce dernier qu'il pensait trouver le mot de l'énigme de la liberté, et la raison de la déchéance, avec l'explication d'un monde dont il transportait la réalité hors du temps et de l'espace, pour n'avoir pas à opter entre sa finité et son infinité. Nous voulons dire qu'il ne se décidait pas, comme tout l'eût engagé, s'il n'y avait eu pour l'arrêter la Loi morale, à placer, comme Spinoza et les grands panthéistes, l'unité et la simplicité en Dieu, la multiplicité et la composition infinie dans sa manifestation phénoménale. Si notre supposition ici rencontre juste, on peut encore la traduire en ces termes positifs : Kant admettait, dans l'*Inconditionné*, *logiquement*, à ce qu'il croyait, la première hypostase de l'émanatisme et, *transcendantalement*, dans l'*Idéal de la Raison pure*, la seconde hypostase, mais il ne s'aventurait pas à définir l'émanation et à fixér ainsi sa doctrine métaphysique.

VI

Les disciples de Kant n'ont éprouvé aucune hésitation. Ils ont d'abord mis de côté l'anthropomorphisme apparent, déjà renié par l'auteur des postulats de la Raison pratique. Ils se sont attachés à l'Inconditionné, ils ont donné des noms à cet Inconnaissable, pour l'introduire à la racine de la connaissance, dont Kant le tenait dehors, et l'investir d'une puissance émanatrice, qu'ils ont d'ailleurs comprise de différentes manières. C'était là le conditionner, et prêter à l'Absolu des relations avec le monde : contradiction que du moins les émanatistes de l'antiquité avaient évitée. La conscience suprême et la volonté créatrice ont été toutes deux définitivement abandonnées par l'École allemande. Les dogmes unis de l'infinitisme et du déterminisme universel, à l'exclusion des contre-parties que les théologiens avaient jusque-là imposées aux philosophes, caractérisent cette phase de la spéculation. Plus de commencement des phénomènes, si ce n'est par la fiction réaliste d'un principe universel développant et développé ; et alors, régression à l'infini des antécédents déterminants : ce qu'on a appelé *principe de causalité.*

La succession de la théologie s'est ainsi liquidée, si l'on nous permet cette expression, dans la philosophie émancipée, à l'issue du procès des éléments mutuellement contradictoires de doctrine dont la scolastique s'était épuisée à chercher la conciliation, au profit de celui des deux qui trouve son expression pleine et entière dans la négation de toute individualité et de toute liberté dans le monde et au-dessus du monde.

Le premier successeur de Kant est un bel exemple des disciples qui détruisent ce qu'ils disent accomplir ; il substitue à la critique de la connaissance une prétendue *science de la science,* qui en est le contraire, car il remonte du croire au savoir. C'est par la réduction, toujours possible, de la connaissance au moi que l'opération se fait, mais par un auteur brouillé avec la logique. Car comment échapper à l'objection connue : que la recherche d'un premier principe (même confinée dans le moi) échoue ou par le procès à l'infini de la preuve, ou par le cercle vicieux ? En se résignant au cercle

vicieux comme inévitable ? C'est bien ce que Fichte entend : construire un beau cercle, un cercle parfait, mais alors donc il n'y a pas de certitude, il n'y a pas de science pure.

Le principe unique et absolu, selon Fichte, est: *A est A*, forme du jugement; ou *moi est moi, moi je suis moi*, parce que c'est dans le moi que le rapport se pose. Le moi est le sujet absolu, une substance de la pensée plus logiquement indéterminée, plus universelle, que le sujet du *cogito de Descartes*, Dieu enfin, tranchons le mot; car si le moi se reconnaissait imparfait, ainsi que s'y sent obligé le moi, sujet de l'analyse de Descartes, il ne pourrait plus se poser en principe, il devrait chercher hors de soi l'universel. Mais, d'un autre côté, si le moi du philosophe, atteint de folie, se pense comme l'universel, il ne peut plus tirer de lui l'individuel, non pas même se donner en lui-même un objet. Fichte s'est épuisé à chercher la possibilité de passer du sujet à l'objet, dans une conscience, et de la conscience de l'un à la conscience de l'autre, à l'existence d'autrui.

Au fond, ce philosophe ne distingue pas bien entre l'individu et le concept réaliste de l'universel. Son monisme est voué d'avance à évoluer de sa forme initiale, idéaliste, à la forme plus vulgaire de l'absorption dans le grand Objectif. La liberté, d'abord indépendance pure, disparait anéantie dans cette loi de l'univers : rentrer, par un progrès indéfini, en Dieu le sujet absolu. Ce Dieu n'a pas lui-même la personnalité à laquelle ses créatures sont invitées à renoncer en sa faveur. Comme principe absolument créateur, il ne faut tirer de l'idée de Dieu que la réalisation d'un concept développé en trois hypostases. C'est dans ces vieilleries que se termine l'histoire des variations de la doctrine du moi absolu.

Le premier principe de Schelling fut, comme celui de Fichte son prédécesseur, l'identité : *A est A*, mais il en vit la réalisation immédiate dans l'Universel objectif. Au lieu de passer de l'identité à la distinction, un saut trop difficile, il fit son siège immuable au sein de la « raison absolue, identique à elle-même » ; il prononça l'identité des distincts : Tout ce qui est est un et identique. C'est l'identité qui est sujet et objet, le tout absolu, l'Univers. non la cause de l'univers. L'identité est éternelle, indivisible. Rien n'est particulier autrement que comme déterminé par d'autres particuliers dont l'indivisible multitude est celle des formes de l'identité. Les déterminations causales composent un système unique, éter-

nel, sans avant ni après. Ce sont jusque-là des thèses imitées du spinozisme, avec un changement de terminologie. Il faut maintenant y joindre une loi d'émanation.

Les manifestations particulières forment, dans l'ensemble absolu, des touts relatifs, qui se distinguent par plus ou moins de subjectivité ou d'objectivité dans leur constitution. Le premier est la matière gravitante, le second est l'élément lumineux et calorifique, le troisième l'organisme, monde végétal et animal, qui était déjà dans la matière à l'état dormant ; car *tout est dans tout*, selon le principe. Voilà comment on distingue après avoir identifié, et comment on identifie après avoir distingué. L'explication du mystère se trouve dans l'identité elle-même, à cause de la non-différence du savoir absolu et du savoir relatif, et grâce à l'intuition qui fait l'unité de l'intelligence et du monde. Ici nous avons quelque chose d'analogue à l'extase des anciens émanatistes, d'autant plus que le Tout est Dieu.

Le Tout est Dieu : d'abord identité absolue, ensuite *Natura naturans* et *Natura naturata*, deux formes de l'essence divine. La connaissance est Dieu le Fils, ou Forme des formes, identique à Dieu le Père, Être des êtres. Arrivant ainsi, après tant d'autres, aux fictions hypostatiques pour expliquer Dieu, Schelling se félicitait d'introduire un heureux amendement dans la théologie de Spinoza. Au lieu de l'éternel développement parallèle de deux grands attributs, il posait l'identité de l'Être et de l'Idée, et donnait au monde divin la figure d'un Progrès universel. Il se glorifiait de réunir en un système définitif l'éléatisme et le panthéisme, Héraclite et Platon Bruno, Spinoza et Leibniz. Son œuvre réelle nous paraît se caractériser par l'introduction de l'idée de l'évolution à la place de l'idée de Dieu dans la philosophie moderne.

Les effets de cette substitution parurent surtout en saillie dans la doctrine de Hegel qui projeta la substance fixe, le sujet immuable aux modes infinis du spinozisme, sur le plan mobile du progrès de ce qu'il appelait l'Idée. Le principe ainsi qualifié est chargé d'aller, au cours de son évolution, de l'Être indéterminé, ou non-être, qui est son point de départ, à l'Esprit absolu, fin du mouvement, dans lequel il réalise l'identité de la pensée humaine et de la pensée divine. L'évolution est dialectique, elle compose d'abord et traverse la logique, ensuite la nature, en un déterminisme universel où s'identifient le libre et le nécessaire, dans l'indifférence du

bien et du mal au regard de l'Absolu ; elle finit par réaliser, en faisant prendre à l'Idée la conscience de soi dans l'homme, la personnalité de Dieu qui était jusque-là dans le devenir.

On peut sans trop d'effort reconnaître quelque chose comme une première et une seconde hypostase, si ce n'est même une troisième, la nature, et distinguer les deux phases classiques, l'*émanation* et le *retour*, dans ce système qui part de l'un et y revient en traversant les étapes de l'*Idée* (du *logos*). Mais quelle infirmité de vues, comparativement à la doctrine antique ! Faire atteindre à Dieu son accomplissement dans l'homme, dans la personne d'un philosophe, dans celle de Hegel peut-être ! C'est vraiment donner à l'idée de Dieu une réalisation trop pauvre ! Il est bien à présumer que la personnalité ne tenait pas, non plus que l'individualité en général, une haute place dans l'estime de Hegel. Colloquer de cette façon la personnalité divine, ce n'était apparemment pour lui qu'une façon de la supprimer. Certes, le panthéisme de Spinoza offrait plus franchement à l'homme le Dieu-Tout pour son idéal et sa fin, et à sa contemplation intellectuelle quelque chose de plus sérieux que l'histoire universelle qualifiée de *théodicée*. Plus on parle de progrès, plus il y a abaissement dans les vues et rétrogradation morale.

VII

Aujourd'hui que les sophismes de Hegel ont perdu, nous le croyons du moins, le prestige de leur apparente profondeur, nous devons comprendre la révolte morale de Schopenhauer contre l'optimisme dont se paraient ces doctrines monstrueuses, et même excuser les outrages dont il a poursuivi la triade de philosophes en possession de la popularité universitaire. Mais lui-même, comment s'est-il expliqué sur les rapports de sa pensée avec le panthéisme philosophique et avec l'idée de Dieu des religions ? Schopenhauer, nous l'avons expliqué dans un autre article [1], ne répudiait pas « la doctrine de l'ἓν καὶ πᾶν, ou de l'unité et identité absolue de l'essence des choses, qui, après avoir été enseignée par les éléates, par Scot Erigène, par Bruno, par Spinoza, et rafraîchie par Schel-

(1) *Année philosophique*, 3e année, 1892, p. 56 sq.

ling, était admise, dit-il, et comprise de son temps » ; mais il se vantait d'avoir le premier défini le principe unique et rendu compte de son passage à l'état divisé, phénoménal. Il n'admettait point le πᾶν θεός, afin de rester dans les limites de l'expérience, et parce que Dieu est un inconnu. La Volonté, au contraire, est, disait-il, ce qu'il y a de plus connu au monde, et qui explique tout, qui explique le mal, dont les panthéistes sont obligés de mettre en Dieu la cause. Cette dernière raison est très forte, et assez caractéristique pour placer Schopenhauer hors du panthéisme de toute école. Échappe-t-il aussi bien à l'athéisme ?

Il peut sembler que Dieu est réservé plutôt qu'exclu, dans la doctrine pessimiste : « Le monde n'exclut pas la possibilité d'une autre existence; il y reste beaucoup de marge pour ce que nous ne désignons que négativement par négation du vouloir-vivre », au lieu que, pour les panthéistes et les optimistes, le monde étant ce qu'il y a de meilleur, rien n'est à chercher au delà. Il se pourrait donc que par delà le nirvana, soit avant la production du monde par la volonté égarée, il existât un monde, indéfinissable pour nous, ou Dieu régnait sur la volonté avant le vouloir-vivre. Il y aurait un théisme de simple possibilité dans la doctrine prise de ce côté, et même une antique création inconnue, d'où nous sommes déchus. A quoi penserait sans cela Schopenhauer, quand il dit que, comparativement à *ce qui reste après la négation libre de la volonté, qui supprime notre monde*, c'est ce monde lui-même avec ses soleils et ses voies lactées qui est un néant ? Voilà une idée qui tranche singulièrement avec toute la philosophie spéculative postkantienne, avec ce « spinosisme enjolivé sans goût, enveloppé d'une phraséologie incompréhensible, et défiguré en mille manières ». Pénétrée dans son dernier fond, la philosophie athée du grand penseur pessimiste est une théorie du monde sans Dieu, mais dans laquelle une place hors du monde de l'expérience est possible pour l'idée de Dieu, si l'on ne l'exclut pas expressément.

VIII

H. Spencer a, comme on sait, la prétention de satisfaire un vœu analogue, et d'établir un terrain de « réconciliation » de

la Science et de la Religion. Mais ce n'est point en laissant deviner ce que ce terrain pourrait être en dehors de celui où s'étendrait la philosophie accomplie, c'est-à-dire « le savoir complètement unifié », que le penseur optimiste espère réussir en une telle œuvre; c'est, au contraire, en le présentant comme absolument inabordable, et excellent pour l'office auquel il le destine, par la raison même qu'il est absolument inabordable. « La vérité la plus abstraite de la Religion et la vérité la plus abstraite de la Science *doivent*, dit-il, *être celle où toutes les deux se fondent ensemble.* Le fait le plus compréhensif que nous trouverons dans notre esprit doit être celui que nous cherchons; du moment qu'il unit les pôles positif et négatif de la pensée humaine, il doit être le fait ultime de notre intelligence. » Cette vérité est une *croyance* que H. Spencer définit en ces termes :

« La croyance à l'omniprésence de quelque chose qui passe l'intelligence est la plus abstraite de celles que toutes les religions possèdent en commun; non seulement elle devient de plus en plus distincte à mesure que les religions se développent, et demeure après que leurs éléments contradictoires se sont annulés mutuellement ; mais encore c'est cette croyance que la critique la plus impitoyable de toutes les religions laisse debout, ou plutôt qu'elle met plus vivement en lumière ». Toutes partent de l'affirmation implicite d'un mystère et s'engagent dans son explication, et il se trouve à la fin que « ce n'est point un mystère relatif, mais un mystère absolu ». — « Si la Religion et la Science peuvent se réconcilier, c'est sur ce fait, le plus profond, le plus large et le plus certain de tous : que la puissance dont l'univers est la manifestation pour nous est complètement impénétrable. »

Nous devons dire que H. Spencer se regarde comme conduit d'un autre côté, par l'étude des « idées dernières de la science », à reconnaître que leur analyse aboutit partout à l'incompréhensible ; que, « dans son essence intime, rien ne peut être connu » ; que néanmoins « il nous est impossible de nous défaire de la conscience d'une réalité cachée derrière les apparences, et que de cette impossibilité résulte notre indestructible croyance à cette réalité ». Les efforts et les échecs constatés par l'histoire des religions et de leurs symboles concordent avec l'obstacle que nous oppose l'incompréhensibilité des idées scientifiques, et doivent nous faire conclure « que le plus haut degré de sagesse et notre plus impérieux

devoir consistent à considérer ce par quoi toutes les choses existent comme l'Inconnaissable[1] ».

L'*idée de l'Inconnaissable* n'est certainement point *l'idée de Dieu*. H. Spencer, pour substituer la première à la seconde, s'appuie sur l'indestructible *croyance* que nous aurions en la réalité de son objet. Il s'agit donc d'une croyance. Considérée psychologiquement, il ne paraît pas facile de la séparer de l'idée et du désir de lui trouver un sens autrement spécifié que par ce mot : *inconnaissable*, qui semble si bien signifier qu'elle n'en a aucun! Historiquement, la constante recherche de l'objet prouve que la croyance veut se fixer et se fixe, elle ne prouve pas qu'elle se soit toujours trompée. Moralement, enfin, il est juste et conforme à l'idée d'une croyance, que ses applications puissent varier. En fait, l'idée de la personnalité divine n'est pas, dans l'humanité, un phénomène que celles des doctrines philosophiques qui l'ont ignorée ou combattue aient rendue négligeable.

H. Spencer veut justifier le passage d'une idée positive à une idée abstraite, pour la définition de l'Être suprême ; il se rend compte des résistances et des protestations des hommes religieux, mais il fait valoir auprès d'eux le fait d'un progrès de l'esprit qui a rendu, dit-il, inévitable l'acceptation de divinités de plus en plus *abstraites*, à la place de celles qu'on adorait. Ce n'est là qu'une fausse appréciation avec une induction fausse. Tant que la personnalité divine et la volonté créatrice restent inséparables de la croyance en Dieu, quelle que soit la puissance acquise à la raison pour éloigner le croyant des applications superstitieuses ou arbitraires de l'idée d'un gouvernement providentiel du monde, on ne peut pas dire que l'objet de sa foi devienne de plus en plus abstrait, puisque abstrait il ne l'est nullement sur le point principal. Le seul moyen de ruiner cette idée positive de Dieu serait de démontrer qu'elle implique contradiction. Mais c'est ce que H. Spencer n'a point essayé de faire.

Des arguments tels que ceux qu'on demande aux principes de *l'indestructibilité de la matière* et de la *persistance de la force* sont des apriorismes liés, chez leurs auteurs, à celui de l'impossibilité d'un premier commencement des phénomènes. Il faudrait démontrer cette impossibilité pour établir le caractère illogique de la supposition de l'acte créateur. Mais, tout

(1) H. Spencer, *les premiers Principes*, § 7, 14, 21, 26, 31.

au contraire, la logique fait ressortir la contradiction intrinsèque de l'hypothèse de l'éternité des phénomènes : d'où la justification de l'hypothèse opposée, celle du premier commencement.

H. Spencer s'est dit partisan du principe de relativité. Ce principe nettement défini, sérieusement appliqué, s'accorderait avec une théorie de l'origine du monde par création, puisque toute autre explication du monde entraîne une doctrine de l'absolu, et que celle-là seule permet au philosophe de se renfermer dans le relatif, en posant le commencement des phénomènes comme une limite à la connaissance. Mais la partie de ses *Premiers principes* que ce philosophe a cru mener, pour conclure, à la preuve de la *relativité des connaissances* est, à parler plus exactement, consacrée à l'établissement d'un certain nombre d'absolus. « Les idées dernières de la science sont toutes, dit-il, représentatives de réalités incompréhensibles. » Mais, tout au contraire, ces idées : *espace*, *temps*, *matière*, *force*, sont, pour le relativiste, éminemment compréhensibles, parce qu'il ne cherche pas en elles autre chose que les relations qu'elles représentent. C'est ce quelque autre chose que H. Spencer regrette et qui lui fait dire : « en son essence intime, rien ne peut être connu » ; c'est comme s'il disait que ce qui n'est pas dans la connaissance n'est pas dans la connaissance. Attribuer à *cela* la réalité, c'est une façon de prétendre connaître ce qu'on dit ne pas connaître[1].

Il y a une manière singulière de prouver la thèse absolutiste : c'est de réaliser simultanément les deux termes abstraits, le *Relatif*, l'*Absolu* : pétition de principe et équivoque sur le sens des mots, puis démonstration de la réalité du second par la *réalité* du premier : « Dans l'affirmation que toute connaissance est relative est impliquée l'affirmation qu'il existe un non-relatif... Le relatif est inconcevable s'il n'est pas en relation avec un non relatif réel. » Ce sont les termes de la réponse que fait H. Spencer à la proposition suivante d'un disciple de Hamilton : « L'*absolu* et l'*infini* sont, comme l'*inconcevable* et l'*imperceptible*, des noms indiquant non pas un objet de pensée ou de conscience, mais uniquement l'absence des conditions sous lesquelles la conscience est possible. » Suivant H. Spencer, au contraire, le nom suffit pour prouver l'existence de la chose : « Quand nous nions que nous ayons le

(1) *Les premiers Principes*, § 21.

pouvoir de connaître l'*essence* de l'absolu, nous en admettons tacitement l'*existence*, et ce seul fait prouve que l'absolu a été présent à l'esprit, non pas en tant que rien, mais en tant que quelque chose[1]. » L'argument est pitoyable ; distinguer dans une chose l'essence de l'existence, c'est admettre la chose ; il est trop clair que celui qui n'aurait pas la pensée de l'existence de quelque chose ne dirait jamais qu'on ne peut *en* connaître l'essence ! Mais s'il disait ne pouvoir connaître le non-existant, dirions-nous qu'en s'exprimant ainsi il constate l'existence du non-existant ? Logiquement, c'est le même cas. Le relatif, le non-relatif sont des mots; ils énoncent des idées abstraites, contradictoires l'une de l'autre, dont ni l'une ni l'autre ne touche la réalité. Une chose réelle est une chose définie par des rapports. Si on généralise cette idée de la chose réelle, pour la faire porter sur *toute chose réelle*, sur la *réalité*, elle aura pour contradictoire un produit intellectuel du principe de relativité lui-même, opposant à l'affirmation abstraite une négation abstraite de pareille étendue : la négation de tout rapport, équivalente à la négation de toute chose. Et c'est là l'idée de l'absolu.

VIII

L'idée de Dieu et l'idée de l'Inconnaissable s'allient à merveille dans une doctrine de l'Absolu ; mais c'est à la condition de prendre pour Dieu le Dieu premier, sans attributs, des gnostiques et des alexandrins, suprême hypostase dont n'ont pu, au fond, que fournir des imitations les doctrines panthéistes qui ont fait descendre l'univers d'un souverain principe éternel, impersonnel, dont le nom, — il fallait bien lui en donner un, — impliquait déjà une relation. Et si H. Spencer n'a pas jugé à propos de rattacher son *inconnaissable* à l'idée de Dieu, ce qui tient sans doute à l'origine et aux attaches soi-disant scientifiques, et non pas proprement philosophiques de son système, ce système lui-même ne laisse pas d'offrir une construction assimilable à celles des philosophes émanatistes modernes qui ont nommé et défini le principe absolu dont le monde est une manifestation. Ce principe,

(1) *Les premiers Principes*, § 26.

chez lui, prend le nom de Force; or, la méthode des hypostases s'applique bien réellement à sa spéculation par la distinction profonde et l'indéfinissable passage qu'il admet entre deux acceptions différentes de la force. En un premier sens, la force est simplement ce que l'on désigne sous ce nom dans la mécanique rationnelle et dans la physique, et il la réalise; il la regarde comme le principe « dont la matière et le mouvement, tels que nous les connaissons, sont des manifestations diversement conditionnées ». Cette entité à laquelle se réduisent, pour sa théorie transformiste, toutes les espèces des phénomènes physiques et mentals n'est elle-même, dit-il, réductible à aucune : « cet élément indécomposable de notre connaissance est insondable »; arrivés à cet élément, « nous avons atteint la limite qui sépare pour jamais la science de la nescience ». Mais nous ne tenons pas encore là le souverain principe.

« J'ai démontré que ce mode indécomposable de conscience dans lequel tous les autres modes peuvent se résoudre, ne peut être lui-même le pouvoir qui se manifeste à nous par les phénomènes. Dès que nous voulons admettre l'identité de nature entre la cause des changements, telle qu'elle existe absolument, et la cause des changements dont nous avons conscience dans nos efforts musculaires, nous nous trouvons en face d'antinomies insolubles. *La Force comme nous la connaissons ne peut être regardée que comme un certain effet conditionné d'une cause inconditionnée*, comme la réalité relative qui nous indique une réalité absolue par laquelle elle est produite directement... Rejetant toutes les complications, et contemplant la Force pure, nous sommes irrésistiblement contraints, par la relativité de notre pensée, à concevoir vaguement qu'une force inconnue est corrélative de la force connue. Le noumène et le phénomène se présentent dans leur relation primordiale comme deux côtés du même changement, et nous sommes obligés de les regarder tous deux comme également réels, le dernier non moins que le premier[1]. »

Si ce n'était pas sortir de notre sujet, nous demanderions

(1) *Les premiers Principes* (trad. de M. Cazelles), § 50. — Observons que l'idée rendue par le traducteur dans ces termes : *antinomies insolubles* n'est pas celle que les antinomies de Kant ont le plus vulgarisée, mais bien celle de Hamilton : *alternative impossibilities of thought*, dit le texte : c'est-à-dire que l'analyse de ces idées conduit, selon lui, le penseur à la nécessité logique d'opter entre une proposition et sa contradictoire, quoiqu'elles soient, l'une aussi bien que l'autre, inconcevables.

comment le noumène et le phénomène peuvent être deux côtés *du même changement*, c'est à dire *du même phénomène*, puisque le changement est un phénomène[1] et nous serions conduit à l'examen de la difficile question du rapport de l'*objectif* et du *subjectif* dans la doctrine de l'évolution. Mais ne sortons pas de l'idée de Dieu. On peut introduire l'idée de Dieu, pour peu qu'on y soit disposé, dans les deux hypostases qu'on vient de voir, au même titre que dans les différentes dénominations données par d'autres doctrines panthéistes au principe « dont le monde est une manifestation ». La première hypostase est la Force, « réalité inconditionnée, sans commencement ni fin (*an unconditioned Reality without beginning or end*). Son éternité la fait nécessairement s'étendre sur la suite infinie des évolutions, et elle doit les enfermer toutes. La seconde hypostase est la Force qui siège dans la « matière indestructible », à l'origine d'une évolution, dans la Nébuleuse, et qui, subissant toutes les transformations que nous lui connaissons dans le monde sensible, est invariable dans sa quantité, inconnue dans son essence, où sont renfermés les pouvoirs de tous les phénomènes matériels, intellectuels, moraux et sociaux dont ce monde est le théâtre. Il y a d'autres entités encore, des universaux subordonnés que le système réalise ; ce sont « les idées scientifiques dernières », l'Espace et le Temps en première ligne, « réalités relatives qui impliquent des réalités absolues ».

L'idée la plus philosophique à prendre de la doctrine de H. Spencer est celle d'un panthéisme réaliste évolutioniste, dans lequel les entités du genre psychologique ou métaphysique sont remplacées par d'autres du genre physique, empruntées aux sciences ; mais ces dernières sont mises en œuvre avec des interprétations que la physique mécanique ne saurait avouer. L'évolution, quoique définie dans sa matière par des hypothèses, n'est rattachée qu'en termes imprécis au principe inconnaissable. Des notions entremêlées, tantôt tirées de la cause, et tantôt de la substance, établissent le lien du connu à l'inconnu, lien dès lors très vague et que l'idée de l'émanation, la plus indéterminée de toutes, ne représenterait pas plus mal qu'une autre. Mais, de tous les systèmes émanatistes, celui de la force est moralement le moins élevé, en ce que le

(1) « Noumenon and phenomenon are here presented in their primordial relation as two sides of the same change. » (*First principles*, § 50.)

nom qu'il prête au souverain principe, — pour le qualifier, contradiction commune à ces doctrines absolutistes — ce nom, la force inconnaissable, est le plus étranger qui se puisse à une pensée morale. C'est dire qu'en cela aussi l'ambition de réconcilier la religion et la science est injustifiable en ce système. La religion veut une idée morale du souverain principe.

IX

La religion et la science sont libres et maîtresses sur leurs terrains légitimes et ne demandent pas qu'on les réconcilie quand elles n'en sortent point. C'est sur l'idée de Dieu que notre sujet fait porter la question ; or, la science n'a pas mission de la fournir, et la science n'a aucune autre idée à nous proposer qui puisse nous tenir lieu de celle-là. Il n'y a que des esprits entièrement ignorants de la nature et des méthodes des sciences, à qui il soit permis de concevoir un doute sur ce point. Mais la science peut objecter à telle ou telle idée de Dieu que nous voudrions nous faire, à tels attributs que nous donnerions à Dieu. Ceci est vrai, mais quelle science alors ? Ce n'est pas celle du « savoir complètement unifié » visé par H. Spencer, car ce savoir-là n'existe pas S'il osait s'offrir, ce serait inévitablement en s'appuyant sur des principes *non démontrés scientifiquement*, puisqu'il ne se peut que tout se démontre. Si ce n'est cette impertinente fiction, c'est donc la réunion des règles du croire que les sciences constituées reconnaissent et pratiquent en commun, celles de l'expérience et de la raison, la méthode rationnelle. Notre question est donc maintenant celle-ci : L'idée positive de Dieu renferme-t-elle des éléments contraires à l'expérience ou à la raison ?

L'objet de croyance que cette idée désigne est la réalisation suprême de l'idéal de la personne : intelligence, volonté, intentions finales, perfection morale.

La perfection morale, les attributs de justice et de bonté, ne rencontrent aucune objection d'ordre théorique, à moins qu'elle n'ait sa source dans la fausse application de l'idée de perfection aux autres attributs, à ceux qu'on appelle *métaphysiques*. Quand l'*infini* est pris pour le caractère du *parfait*, ou de l'*accompli* (qui en est logiquement le contradictoire), l'intelligence, la volonté, la finalité deviennent inintelligibles ;

la personnalité, d'où l'on semblait partir, ne peut plus être comprise et maintenue logiquement, ni du côté intellectuel, ni du côté moral. L'idée positive de Dieu doit donc se former dans une intention plus sincèrement anthropomorphique, en constituant l'idéal divin dans l'ordre moral, dans un ordre de justice et de bonté, qui, s'il est entier et sans défauts, dépasse l'homme empirique de notre connaissance et de notre imagination même, mais ne contredit pas les principes du connaître et du concevoir. Si nos sentiments nous rendaient plus dignes d'apprécier cette haute conception, dont il semblerait vraiment que nous ne nous éloignons que parce qu'elle est possible, tandis qu'une autre qui a l'air de nous satisfaire, ne l'est pas, nous reconnaîtrions l'inanité des perfections de l'ordre de la quantité, dont la pensée ne se termine et ne s'achève qu'illusoirement, dans l'absolu, avec la négation de l'intelligence et de la volonté.

L'athéisme a toujours pris ses notions et ses arguments dans l'arsenal des principes invoqués à l'appui de l'existence d'une nature éternelle et nécessaire. Il n'a rien trouvé dans la logique, dans les idées générales directrices de l'entendement, qui s'oppose à la conception d'un être conscient dont l'intelligence s'étende à l'ensemble des lois de l'univers, et dont la puissance, qui les a instituées, en embrasse l'origine et la fin. Ce que réclame la logique, c'est seulement qu'on puisse éclaircir, en l'accordant avec le principe de contradiction, l'idée du monde comme créé, et l'idée du créateur en tant que corrélative à son œuvre. C'est tout ce qui est exigé pour notre compréhension.

Dans la considération du monde nous trouvons trois points de vue possibles seulement : 1° le monde en soi, éternel; 2° le monde avec un commencement premier des phénomènes, qui serait sa donnée pure et simple, à l'origine *des temps*; 3° le monde avec un semblable commencement, mais un commencement identifié avec l'effet d'une cause qui est une volonté, au delà de laquelle on ne remonte point. Et c'est là la création.

Le monde en soi, éternel, étant une suite infinie de phénomènes distincts dont une infinité a déjà été écoulée à quelque moment du temps, c'est-à-dire à quelque moment de l'un d'eux, qu'on s'imagine transporté dans le passé, le monde, sous cet aspect, n'offre qu'une représentation contradictoire en soi, pour un entendement soumis aux lois du *nombre* et

du *tout*. Elle implique, en effet, ou l'égalité d'un tout à ses propres parties sans nombre, ou l'irréalité et le caractère illusoire de la distinction et de la numération des phénomènes. Nous écartons cette hypothèse.

L'idée du commencement premier sans cause ne saurait, surtout quand il s'agit d'une croyance à définir, avoir la préférence sur un point de vue qui réunit la causalité au devenir, parce que le rapport de ces deux catégories est très étroit, qu'on a de la peine à les séparer, qu'en les séparant on serait en présence d'un devenir multiple et sans lien, un possible indéfini où l'esprit ne sait à quoi se prendre, tandis qu'en les réunissant on obtient l'unité de l'acte créateur, l'unité des lois dont cet acte est l'origine. Nous rejetons comme insuffisante, incomplète, étrangère à l'entendement, encore bien que non contradictoire, l'hypothèse du commencement sans cause.

La création se définit comme un acte de volonté, de cela seul qu'elle est un fait premier de causalité, par la raison que l'idée propre, essentielle et fondamentale de la cause avant le phénomène, n'est autre chose que l'idée de la volonté. Ainsi la troisième hypothèse nous reste.

L'objection qui se présente à celle-ci est l'incompréhensibilité de l'acte créateur sans données antécédentes. Elle peut sembler très forte; cependant nous l'envisagerons comme très faible, si nous nous reportons à la thèse opposée, et si nous songeons à la contradiction à laquelle sont condamnés ceux qui admettent que *toute cause est un effet causé* dans un reculement sans fin.

Remarquons ici, c'est le point essentiel, que la cause *première*, prise en soi, n'est pas autrement incompréhensible que l'existence en soi et par soi de la *nature* dite *nécessaire*, admise dans la vieille métaphysique. Pourquoi quelque chose plutôt que rien? Le monde du déterminisme à l'infini, s'il pouvait un seul instant prendre conscience de lui-même, se poserait à bon droit la question, à laquelle Dieu non plus n'aurait point de réponse, au dire de Scot Erigène, cité par Schopenhauer[1] : « *de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quod ipse sit.* »

« La nécessité absolue dont nous avons si indispensablement besoin, dit Kant[2], comme du dernier soutien de toutes

(1) *Le monde comme volonté et comme représentation*. Compléments, § L.
(2) *Critique de la Raison pure*. t. II, p. 202, trad. Barni.

choses est le véritable abîme de la raison humaine. On ne peut ni éloigner de soi ni supporter cette pensée, qu'un être que nous nous représentons comme le plus élevé entre tous les êtres possibles se dise en quelque sorte à lui-même : Je suis de toute éternité; en dehors de moi rien n'existe que par ma volonté; mais *d'où suis-je donc?* Ici tout s'écroule... »

La création *ex nihilo,* comme acte pris en soi d'une volonté première; le pur commencement, en sa simple idée comme tel ; l'existence de l'être *nécessaire,* qu'il soit le Dieu des théologiens, ou le monde des panthéistes et des matérialistes, *si dans cet être nous ne considérons que la donnée,* abstraction faite de tout rapport, tous ces concepts sont également incompréhensibles dans l'objet; car il n'y a pas de degrés à l'incompréhensibilité de ce dont on ne peut apporter aucune sorte d'explication ni de raison. Ils le sont donc, en ce sens, que l'expérience et les lois de l'entendement ne nous soumettent de compréhensible que des relations : des relations entre deux termes supposés donnés ; au lieu qu'ici, arrivés à l'épuisement, même en pensée, de l'expérience possible, et à la limite d'application des lois, la nature de la question nous impose un premier terme seul donné. La vraie difficulté, l'unique, est celle qu'on trouve en essayant de dépasser la borne de la connaissance, et non en la définissant. Elle tient, chez les théologiens et les philosophes théistes, partisans de la création, à des doctrines par lesquelles on prétend faire connaître une nature divine avant la création, indépendante du rapport de Dieu à l'œuvre créée; et, chez les panthéistes ou athées, à leurs spéculations sur un monde de phénomènes reculés à l'infini dans le temps. Elle ne touche pas la création même, dont on a la mauvaise habitude de parler comme de l'incompréhensible par excellence.

L'origine du préjugé est facile à découvrir. Dans tous les rangs, auprès des défenseurs des dogmes consacrés et parmi les libres penseurs, une seule idée avait accès quand il s'agissait de Dieu, soit qu'on y crût ou non, c'est que Dieu, s'il existe, est une nature nécessaire, absolue, éternelle, immuable et infinie en ses attributs d'intelligence et de puissance.

Comme on voyait assez que l'idée d'une telle nature divine ne se combine pas sans des contradictions, qu'on appelait des mystères, avec celle d'un Dieu conscient et créateur ; et comme les libres penseurs et les athées la partageaient néan-

moins, — celle-là ou une à peu près pareille, dont ils ôtaient seulement la personnalité et la création ; — il a convenu à ces philosophes de faire passer la thèse de la création pour tout particulièrement inacceptable, — tandis qu'un monde nécessaire se comprend si bien !

L'incompréhensibilité est à la charge des philosophes qui, tels qu'Érigène ou Kant, ne renferment pas la spéculation dans le compréhensible, c'est-à-dire dans le relatif ; et l'absurdité pèse sur tous ceux qui prennent pour souverain principe l'Être absolu, dont, par une première contradiction, suivie de plusieurs autres, ils admettent des propriétés, des attributs développés en modes infinis. Il y a une incompréhensibilité que la logique n'accepte pas seulement, mais commande, c'est celle dont le vrai nom est l'impossibilité logique de tout comprendre. Comprendre, c'est, sous la catégorie de la substance, embrasser dans un sujet plus compréhensif, et, sous la catégorie de causalité, rattacher à une cause antérieure. Le premier sujet et la première cause sont donc incompréhensibles, sont *des termes de rapport*, mais qui, *pour la connaissance possible, n'ont rapport qu'à leurs subordonnés*. Leur définition à l'égard d'antécédents supposés ne peut plus être demandée sans contradiction.

Bannir de l'idée de Dieu tout concept impliquant une existence antérieure au monde, ou des attributs qui ne se rapportent pas à ce monde déterminé et fini, ce n'est donc point prêter à Dieu un commencement, expression qui répugne très justement en paraissant énoncer un rapport qu'on n'a pas et qu'on ne peut même avoir dans la pensée, — puisque toute pensée, qu'elle soit empirique ou rationnelle, du devenir suppose une matière du devenir ; — mais c'est appliquer à cette idée le principe de relativité et de limitation, inhérent à toute pensée représentative d'un objet réel. L'objection tirée de ce prétendu commencement de Dieu, contre la thèse du premier commencement, prouve seulement que cette thèse n'a pas été comprise.

Dogmatisme et coutume à part, on a peine à comprendre qu'une philosophie puisse paraître diminuer dans notre esprit l'idée de Dieu, en la restreignant à des concepts accessibles sans contradiction, en définissant le Souverain être, non par des qualifications absolues qui sont des négations changées de sens, transportées au positif, mais par des affirmations qui n'embrassent rien de moins que la puissance de tout ce qui

existe quant à l'origine et à la fin des choses, la pensée de tout ce qui est intelligible, l'acte suprême et la raison des lois de l'univers.

L'étonnement redouble quand on songe que la théologie qui a confirmé les philosophes dans l'opinion qu'on abaisserait Dieu en lui attribuant la création d'agents réellement libres, en lui prêtant la connaissance représentative, temporelle et contingente des actes qu'ils accomplissent en obéissant à ses lois ou en les violant, pour s'approcher ou s'éloigner des fins préparées par la Providence ; que cette théologie est celle dont s'est embarrassée la religion du Dieu qui fait l'homme à son image, et se montre lui-même aux hommes sous l'image de l'homme !

L'idée du dieu conçu *à l'image de l'homme*, et à la fois cause première, devrait se former des grandes qualités caractéristiques de la personne, portées seulement au plus haut degré qui se puisse définir de leur perfection. La personne étant le siège unique des fonctions dont la conscience nous est donnée ; ses attributs, l'unique instrument pour nous d'obtenir quelque connaissance que ce soit ; sa nature, un produit réalisé de perfection relative entre les produits de l'univers, il n'est pas d'autre idée qu'on puisse en droite raison choisir pour la base à donner au concept de la perfection elle-même. Des qualités caractéristiques de la personne, chez l'homme, les deux plus saillantes pour suggérer la définition de la cause première en Dieu sont l'intelligence et la volonté libre. Leur généralisation est aisée. La perfection de l'une s'obtient par l'idée de l'unité et de l'universalité d'un esprit embrassant toutes les lois qui régissent le monde. La perfection de l'autre est la volonté primitivement et universellement créatrice.

Cette idée positive de Dieu, affirmée et contredite implicitement par la théologie scolastique ; affirmée et contredite de même par la philosophie orthodoxe du XVII[e] siècle, qui a seulement commencé à la laisser à la charge des théologiens de profession ; reniée par les philosophes émancipés de la même époque ; décidément exclue, à la fin, et remplacée par des absolus de noms divers et par leurs émanations métaphysiques ou physiques, cette idée positive de Dieu, dans l'état actuel de vulgarisation et de dispersion des idées philosophiques, en est venue à n'être plus guère comptée dans les systèmes. Les polémiques auxquelles ils donnent lieu l'oublient ou la négligent. Si des philosophes y sont encore ou paraissent y

être attachés, c'est parce qu'ils font profession d'une foi religieuse dont elle est inséparable, mais, dans leurs doctrines mêmes, on n'en sent pas beaucoup la présence. Il semblerait, malgré la place qu'elle garde dans les programmes, qu'on ne lui en accorde pas une, à vrai dire, dans les idées philosophiques sérieuses; ce qui signifierait qu'elle n'a pas toute la rationalité voulue pour être admise à l'examen en concurrence avec les grandes doctrines abstraites, et qu'elle est plus exposée que les mystères du panthéisme et de l'évolutionisme, succédant à ceux de la théologie, à être logiquement réduite à l'absurde.

Nous avons démontré le contraire. Notre argumentation, du genre le plus précisément et rigoureusement logique, accompagnée d'instructives indications historiques sur le caractère et la marche des doctrines les plus illustres, nous oblige à demander en finissant si l'*évolution* de l'idée de Dieu dans le monde moderne ne doit pas s'appeler une révélation progressive de l'athéisme latent des philosophies de l'absolu. Ces philosophies règnent à peu près partout sur les esprits; autant ou plus qu'ailleurs, là où elles se déguisent, et se donnent à croire à elles-mêmes qu'elles sont simplement empiristes ou positivistes. En attendant qu'une réaction se produise, réaction probable, mais plus aisée à imaginer au profit des superstitions, que facile à diriger à l'honneur de la raison, on s'expliquerait assez, par la marche de la pensée philosophique, celle de l'esprit populaire, qui la suit de loin, qui s'y conforme en la mettant à sa portée, et qui est tout uniment le progrès de l'athéisme.

RENOUVIER.

II

LA PHILOSOPHIE DE M. PAUL JANET[1]

On n'a pas oublié l'attachant examen de conscience publié dans la *Revue des Deux-Mondes* vers 1884 et signé du nom de Caro. L'illustre professeur, passant, en quelque sorte, la revue de ses œuvres et de ses livres, cherchait à caractériser sa manière, à justifier, dans sa matière aussi bien que dans sa forme, son long et brillant enseignement de la Faculté des lettres de Paris. Qu'avait-il donc à justifier ? Mais précisément la matière de ses leçons, les sujets de ses cours; mais précisément aussi la forme de ces mêmes leçons, imposée par le choix des sujets. M. Caro n'a jamais su parler des choses sans toucher aux personnes : jamais il n'a su bâtir sans avoir préalablement démoli. Aussi bien aimait-il étonnamment la guerre, ce philosophe homme du monde, et d'autant plus peut-être, que ses dons naturels le prédestinaient aux succès mondains. Les duels d'idées n'ont jamais lieu sans témoins. Il faut des connaisseurs pour juger des coups et statuer sur l'issue de la lutte; il faut une galerie pour applaudir. Et l'on sait l'art avec lequel M. Caro s'emparait de la faveur d'une galerie. On l'enviait, on le critiquait; de temps à autre on essayait de railler. La raillerie ne portait pas toujours; l'amertume s'en dissipait vite. Quelquefois pourtant un reproche survivait. Même dans sa chaire, M. Caro semblait tenir salon : il en prenait donc avec son métier de professeur un peu trop à l'aise : et les mots d'académicien, de journaliste même, et d'autres encore couraient de bouche en bouche. On a dit de ce

(1) *Principes de métaphysique et de psychologie. Leçons professées à la Faculté des Lettres de Paris* (1888-1894), par Paul Janet, membre de l'Institut. Paris, librairie Ch. Delagrave, 15, rue Soufflot, 1897.

maître qu'il avait le dédain facile. Mais le dédain n'est pas l'indifférence, et quand on est sensible à la gloire, on souffre des rançons qu'elle nous impose. Et M. Caro en a vraisemblablement plus d'une fois souffert. On le devinerait certes, rien qu'à lire entre les lignes les *Souvenirs d'un Enseignement à la Sorbonne*. Là M. Caro se confesse, c'est le mot ; là il nous apprend pourquoi, titulaire d'une chaire de philosophie, au lieu d'édifier une doctrine, il s'est employé à lutter contre les courants d'idées auxquels il jugeait indispensable d'opposer une digue. En héritant d'une chaire, disait-il en substance, on n'hérite pas d'une nature d'esprit. Caro était né polémiste et observateur des hommes.

Le successeur de Caro, lui, était né dialecticien et observateur de l'homme, ce qui est assez loin d'être la même chose. Il allait au vrai par une autre route. Pour l'atteindre, il lui fallait le silence. Caro aimait à extraire la vérité du choc des opinions antagonistes. Dans l'ordre des choses humaines, il aimait trop les idées éprouvées par la tradition, pour n'avoir point le goût des choses éternelles. Mais, comme s'il en eût redouté la vision directe, il les regardait se réfléchir dans l'âme des contemporains, il en notait les réfractions éventuelles, et souvent il les redressait avec presque autant de force que d'adresse. M. Janet, que ses anciens camarades appelaient « le dialecticien de l'école », aimait aussi la discussion. Mais pour défendre les idées au succès desquelles il était aussi attaché que son collègue et prédécesseur, il se passait d'interroger les hommes : il savait, mieux que Caro, non seulement détacher une idée de l'âme où elle a pris naissance, mais encore, une fois séparée de son lieu de naissance, lui ôter son actualité. Quand on lit M. Caro, on ne perd jamais la sensation du temps présent. Quand on lit M. Janet, on se figure volontiers avoir franchi le seuil des idées éternelles. Et c'est pourquoi, si l'enseignement de Caro eut plus d'éclat que celui de M. Janet, celui de M. Janet aura certainement eu plus d'influence. Aussi bien M. Janet n'eut-il pas plus tôt passé de la chaire d'histoire de la philosophie moderne dans celle de philosophie proprement dite, qu'il prit sa fonction au pied de la lettre et commença d'enseigner sa philosophie.

Chose assez significative d'ailleurs, M. Paul Janet, tandis qu'il enseignait l'histoire, publiait des livres de doctrine. On se rappelle le beau succès de *Causes finales*. On se souvient de la façon vigoureuse dont M. Janet, dans la *Morale*, a renouvelé

la position et la solution des problèmes de la philosophie pratique. Ce qu'on sait moins, c'est que tous les programmes de notre enseignement philosophique, depuis ceux du baccalauréat jusqu'à ceux du brevet supérieur, ont eu M. Janet pour inspirateur principal. Il avait rédigé les programmes, il voulut les appliquer. Le premier « manuel » de philosophie conforme aux nouvelles traditions porte sa signature : et ceux-là seuls le jugent vieilli, auxquels il plaît de condamner sans lire, et de ne tenir aucun compte des nécessités pédagogiques. Quand on a, comme nous, fait métier de correcteur au baccalauréat, on a pu se convaincre des efforts inutiles tentés par la plupart de nos jeunes professeurs pour faire accepter de leurs élèves, et surtout pour leur faire comprendre les résultats d'une dialectique où la vigueur n'exclut pas toujours assez l'extravagance. Après le manuel de philosophie, parut une *Histoire de la philosophie* rédigée, presque tout entière, par M. Gabriel Séailles, composée par M. Janet. Là se révèle, plus que partout ailleurs peut-être, chez l'auteur, la prédominance des aptitudes théoriques. Dans cette histoire, les systèmes sont démembrés. On y remplace l'étude des doctrines par celle des questions. On interroge successivement, sur chacune des grandes questions, chacun des grands philosophes. Je ne dis pas que cette méthode n'ait son intérêt. Même j'irai jusqu'à prétendre que, dans notre enseignement secondaire, l'histoire de la philosophie ne saurait être étudiée autrement. Il n'en reste pas moins que c'est faire l'histoire de la philosophie la moins historique qui soit au monde, puisque c'est imposer à tous les philosophes une même idée de la philosophie. Aussi bien M. Janet n'accepterait-il pas que l'histoire des systèmes fût entreprise par un historien véritable, exclusivement attaché à la réalité des faits de l'histoire et à leur importance historique. Et d'ailleurs, dans l'école à laquelle M. Janet se fait honneur d'appartenir, l'histoire de la philosophie a toujours passé pour être une des *parties* de la philosophie. Donc M. Janet fut historien par accident et chercheur par nature. Et c'est pourquoi, au lendemain de la mort de Caro, il se trouva son successeur désigné. Il souhaita son héritage, et d'autres le souhaitèrent pour lui, en même temps que lui. Chose étrange : on avait annoncé depuis longtemps, même on se figurait avoir constaté le décès de l'éclectisme, mort de sa belle mort aux environs de 1867 (à moins que ce ne fût d'inanition, prétendaient les malins), et quand il s'agit de nommer un successeur à

Caro dans la chaire de Jouffroy, on fut heureux de faire triompher la candidature d'un disciple de ce même Jouffroy. M. Janet, d'ailleurs, n'avait pas de concurrent. Il eût vraisemblablement déplu à M. Lachelier de résigner ses fonctions d'inspecteur général de l'enseignement secondaire. Dès lors, M. Janet restait seul. Autrement dit, parmi les jeunes philosophes, aucun ne s'était révélé assez maître, pour accepter sans appréhension cette tâche lourde et très réellement périlleuse. Ce n'est point assez d'avoir soutenu devant la Sorbonne, même avec éloquence, une thèse sur un sujet de philosophie, cette thèse fût-elle de premier ordre. Il faut, pour enseigner la philosophie, non seulement en Sorbonne, mais encore, — la chose devrait aller sans dire — dans une chaire d'enseignement supérieur, être capable de professer sur tous les grands problèmes de la philosophie, des idées coordonnées et qui soient, ou que l'on ait faites siennes. Il faut, non seulement avoir touché à tout, mais encore avoir pénétré tout. Or M. Janet n'avait pas seulement aimé la philosophie dans son fond. Il en avait exploré toutes les parties, il en avait suivi toutes les applications : « Philosophie populaire, philosophie didactique, philosophie transcendante, morale, politique, application à la littérature et aux sciences, histoire de la philosophie rien de « philosophique » ne lui était resté étranger. Il était donc l'inévitable successeur désigné de Caro. Il en était aussi le successeur désirable. M. Janet n'a jamais fait étalage de ses préférences politiques et de son état de libre penseur. Il n'a jamais craint d'avouer qu'il n'était attaché à aucune confession religieuse et qu'il ne souhaitait rien tant que de voir s'établir en France la forme républicaine. Ni sous le second Empire, ni sous les ministères postérieurs au 24 mai 1873, il n'avait eu de complaisances, ni pour les représentants du catholicisme ni pour les défenseurs de « l'ordre moral ». Aussi devenait-il certain que, par la nomination de M. Janet dans la chaire de Caro, la philosophie passait de droite à gauche : un progrès allait donc s'accomplir.

I

L'enseignement de M. Janet dans la chaire de philosophie aura duré de 1887 à 1898, près de onze ans. Et ces années auront

été fécondes, puisqu'elles nous auront valu, non point peut-être un livre dans la rigoureuse acception du terme, mais deux volumes où sont traitées les principales questions de la philosophie. Le titre de ces deux volumes, auquel on serait tenté, tout d'abord, de n'attacher qu'une importance secondaire, est, à notre sens, curieusement significatif : *Principes de Métaphysique et de Psychologie*. Ce titre signifie, qu'aux yeux de l'auteur, la philosophie est moins une science qu'un groupe de sciences, différentes, non distinctes. Et l'*Introduction à la science philosophique*, qui tient la moitié du premier volume, sert précisément à défendre la thèse, chère à l'éclectisme, et sans laquelle d'ailleurs l'éclectisme se fût cherché vainement une raison d'être, à savoir la thèse de l'*incompréhensibilité de l'objet*. Je ne sais trop si M. Paul Janet accepterait la formule. Elle me paraît caractériser l'un des aspects, et j'irai jusqu'à dire l'un des aspects essentiels de l'état d'esprit éclectique.

Nous n'avons garde d'ignorer la défaveur attachée à cette expression. Quand on a dit d'un philosophe : « Il est éclectique », c'est à peu près comme au moyen âge, lorsqu'il arrivait de dire : *græcum est*. Et l'on sous-entendait : *non legitur*. Il est permis de penser, toutefois, que le nom d'éclectisme désigne assez heureusement une attitude très naturelle à certains esprits et, ne craignons point d'ajouter, très philosophique, inspirée qu'elle est par le noble tourment de la vérité. Qu'est-ce donc qu'un éclectique ? Et puisque, si l'on naît homme, on ne naît point, pour cela, éclectique, comment le devient-on ?

Lorsque Leibniz jetait dans la circulation l'expression célèbre de *perennis philosophia*, il faisait profession d'éclectisme. Il affirmait sa foi en *la* philosophie. Les philosophies tombent, la philosophie reste. Ce n'est plus ici Leibniz qui parle ; c'est M. Janet. Pourquoi la chute d'une philosophie ne décourage-t-elle pas de penser ? Parce qu'il est dans l'homme un « besoin philosophique » . Pourquoi les philosophies, après s'être élevées longuement et péniblement, s'affaissent-elles peu à peu pour tomber bientôt d'une chute retentissante ? Parce qu'elles ne sont que des amas d'erreurs ? Ainsi ne serait pas éloigné de penser un positiviste. L'éclectique pense autrement. Il estime que « tous les systèmes sont vrais dans ce qu'ils affirment, et faux dans ce qu'ils nient ». Jules Simon a raillé la formule : il la croyait de Victor Cousin. Elle est de source leibnitienne, et elle veut être ainsi comprise : « Tous les systèmes sont

vrais en tant qu'ils *expliquent;* en tant qu'ils laissent de l'*inexpliqué,* ils sont faux. » Ainsi amendée, la formule ne laisse prise à aucun malentendu. Et l'on comprend pourquoi les temples sereins élevés par la science des sages ont une durée si courte. C'est qu'en dépit de leurs vastes dimensions, tout ce qui devrait pouvoir y entrer n'y a point de place. Les faits négligés sont la mort des systèmes. Pour remettre ces faits en l'honneur d'autres systèmes s'élaborent... Et ce va être tout une autre partie de la réalité dont il ne sera point tenu compte. N'insistons point sur ces remarques que l'on a dû rendre familières, même aux débutants en philosophie. Tâchons seulement d'en tirer la leçon qui s'en dégage. Ou bien l'on reconnaîtra que toute entreprise philosophique est vaine, et l'on donnera raison aux positivistes. Ou bien l'on déclarera que, pour être, la philosophie doit renoncer à être systématique, et l'on optera pour les éclectiques.

Il resterait bien un troisième parti, celui que Leibniz a dû prendre, et qui consisterait à faire évanouir les contradictions et les oppositions, à nier entre l'erreur et la vérité toute distinction radicale. D'une part, on abandonnerait au matérialisme tout ce qu'il réclame, et l'on ne ferait tort au spiritualisme d'aucune de ses exigences. On verrait dans l'une et l'autre doctrine deux expressions inadéquates, bien qu'à des titres différents, de la vérité universelle. Que sont-ils l'un et l'autre d'ailleurs? Un point de vue de l'esprit sur les choses : d'où résulterait qu'à prendre l'un des deux à l'exclusion de l'autre, on se résignerait à un savoir incomplet. Le temps et l'espace nous manquent pour juger cette méthode de conciliation ou plutôt d'absorption, pour examiner si les manières de la mettre en pratique n'auraient pas une multiplicité à peu près égale à celle des grands esprits, si, par suite, elle ne perpétuerait point l'inquiétante diversité des doctrines. L'histoire de la philosophie, interprétée par des historiens de sang-froid, justifierait, croyons-nous, cette appréhension. D'abord est-il vrai que, malgré le désir de tout embrasser, l'on puisse tout étreindre ? Ensuite, attendu qu'il est impossible de ne faire que juxtaposer les thèses, il faut, en outre, les étager, et maintenir entre les différents points de vue de l'esprit sur les choses une inégalité de valeur. Toutes les monades ont beau être représentatives de l'univers, dirait un leibnitien orthodoxe, et du même univers, elles ne sauraient l'être, toutes ni au même point de vue, ni au même degré. Et de même,

s'il n'est pas de philosophie dont on puisse dire qu'elle ne contient que de l'erreur. il faut bien avouer, d'autre part, qu'il est impossible de leur attribuer, à toutes, la même quantité de vérité. Dès lors, dans toute entreprise de ce genre, il y aura une ou plusieurs doctrines favorisées au préjudice des autres; il y aura des doctrines absorbantes et des doctrines absorbées. Et les représentants de ces dernières, quelles que puissent être d'ailleurs leurs tendances conciliatrices, n'accepteront pas de payer les frais de la conciliation. Et l'ère des disputes, que l'on croyait sur le point d'être close, se rouvrira, non sans bruit, ni même sans violence.

Donc il est permis de croire que, vu l'impossibilité de constituer un système de philosophie définitive, il vaut mieux ériger cette impossibilité en vérité, et déclarer incompréhensible l'objet de la connaissance. Aussitôt la question se pose entre les disciples de Cousin et ceux d'Auguste Comte. Notre intention n'est pas d'écouter leurs raisons, ni de statuer sur l'issue de la dispute. On sait assez ce qui se dirait de part et d'autre. Nous voudrions seulement inviter le lecteur à se rappeler ses dates, à reconnaître que la tentative d'Auguste Comte et celle de Victor Cousin furent contemporaines, et qu'elles eurent, l'une et l'autre, un commun point de départ : le rejet de toute métaphysique systématique, ou, ce qui revient au même — on nous pardonnera de répéter la formule, — la certitude de l'incompréhensibilité de l'objet. D'autre part, il sera curieux de le constater, l'éclectisme et le positivisme, tous deux, prirent naissance dans le même quart de siècle et dans le même pays. C'en serait assez, semble-t-il, pour qu'il y eût lieu d'en tirer une conclusion générale touchant l'inaptitude métaphysique de l'esprit français. Faut-il dire inaptitude ? Ne serait-il pas plus juste d'appeler cette inaptitude de son vrai nom : défiance salutaire à l'endroit de toute spéculation sans résultat durable ? Nous poserons la question sans la résoudre. Nous jugerions, en effet, fort déplacé qu'un compatriote de Schopenhauer tranchât la question, en affirmant qu'un sens nous fait défaut. Disons, à notre tour, qu'il serait fort mal séant de lui retourner son reproche et d'attribuer à une sorte d'hypertrophie, c'est-à-dire après tout, d'infirmité, l'épanouissement de la faculté métaphysique. Aussi bien, nul en France ne doute du génie des Kant, des Fichte, des Hegel, des Schopenhauer : nul n'en doute hormis les sots... Ne prolongeons point cette parenthèse, et

renonçons à être juges dans une question qui nous touche de si près.

Après tout, déclarer incompréhensible l'objet de la connaissance pris dans sa totalité, n'est-ce pas, au fond, se rendre compte que la philosophie est une science divine, exclusivement divine, ou à jamais inaccessible, ou à la portée de Dieu seul ? Si le monde est l'œuvre d'un Dieu, lui seul sait ce que comprend le monde, lui seul possède la science totale ; car cette science totale, ou n'est point, ou implique la conscience d'elle-même. L'homme, quand bien même il posséderait cette science, ne saurait jamais s'il la possède. A quel signe reconnaîtrait-il qu'il ne lui reste plus rien à savoir ? Est-il un critérium de l'épuisement des questions autre que l'impossibilité d'aller plus avant ? Et cette impossibilité peut tenir à deux causes : ou l'on est au bout du chemin, ou l'on est au bout de ses forces. Lequel des deux ? Et puisque nous sommes hors d'état de le pouvoir dire, ne jouons pas au Père Éternel, qui seul est *sage*. Contentons-nous d'être *philosophes* dans l'acception la plus modeste du terme : le sage sait, le philosophe cherche.

Nous semblons avoir parlé pour notre propre compte. Nous n'avons en effet rien avancé qui ne soit conforme à ce qu'il nous est arrivé d'écrire à plusieurs reprises, soit dans l'*Année*, soit dans la *Critique philosophique*. Mais nous n'avons jamais cessé d'avoir sous les yeux l'*Introduction à la science philosophique*, où l'auteur s'efforce de fixer et de justifier sa conception de la philosophie. Et cette conception est, de tout point, conforme à son attitude préalable touchant l'impossibilité d'un savoir total [1]. Puisque l'unification totale du savoir est impossible, on voudra bien se souvenir, qu'à ce point de vue, l'opinion de M. Janet et celle d'Herbert Spencer ne font qu'une. Et l'on ne s'étonnera point, j'imagine, que M. Janet ait cru devoir en tirer une conséquence nettement opposée à celle des *First principles*. Ici l'on déclare la systématisation totale absolument chimérique. Et quand même on systématise. Et l'on systématise en dépit de ce que M. Spencer écrira plus tard dans ses essais sur l'*Éducation*. Mais M. Spencer pédagogue et M. Spencer métaphysicien sont deux, paraît-il. Inter-

(1) En prêtant à M. Janet cette « attitude préalable », nous ne le « citons » point : nous l'interprétons. Nous estimons toutefois notre interprétation justifiée par de nombreux textes, soit de M. Janet lui-même, soit des maîtres dont il relève.

rogez M. Spencer métaphysicien : il vous conseillera d'unifier partiellement ce que la limite des forces humaines vous interdit d'unifier totalement. Interrogez M. Spencer pédagogue : il vous dira qu'en systématisant des matériaux incomplets, on s'expose à des erreurs redoutables. Tant que la pédagogie ne sera pas constituée comme science, mieux vaudra une éducation incohérente qu'une éducation systématique fondée sur des principes éventuellement faux. Et M. Janet ne pense pas autrement : tant que le savoir total restera hors des prises de l'entendement humain, une philosophie faite d'éléments juxtaposés sera cent fois préférable à une philosophie réduite en système. Et c'est pourquoi la philosophie pourrait bien être, non une science, mais un groupe de sciences ; ce qui ne l'empêcherait pas d'être, à un autre point de vue, une science universelle, ayant des rapports avec toutes les autres. Et la détermination de ces rapports serait impliquée dans sa définition. En d'autres termes, il ne faut pas espérer de la philosophie une définition brève. Sous peine d'ignorer ce qu'elle est, on renoncera, si j'ose ainsi dire, à en ramasser le concept. La définition de la philosophie est le premier — ou le dernier (?) — des problèmes philosophiques. Et pour s'acheminer vers l'une ou l'autre des solutions qu'il comporte, il faut, non seulement, marcher à petits pas, mais encore rendre raison de chacun de ses pas. Il y a un peu plus de vingt-cinq ans, croyons-nous, M. Ernest Naville tentait une entreprise semblable à l'université de Genève. On nous a dit le souvenir ému gardé par maint élève, aujourd'hui devenu maître, de ses leçons éloquentes et sages. L'auteur les publiait, il y a quatre ans, sous ce titre : *Définition de la philosophie*. M. Naville, lui, tient pour la philosophie systématique : il croit à la possibilité d'une synthèse universelle, et, par suite il sépare la philosophie des sciences qui, selon M. Janet, non seulement la conditionnent, mais encore la constituent. Les deux philosophes sont donc loin de s'entendre sur la définition de la philosophie, encore qu'ils ne soient pas très loin d'adhérer à la même doctrine.

Les leçons professées par M. Janet en 1888 ne diffèrent sensiblement pas du cours qu'il fit en 1865, en prenant possession de la chaire d'histoire de la philosophie. Même méthode et, par suite, mêmes conclusions : on sait lesquelles. Cette fort ingénieuse méthode consiste à classer les sciences, j'entends les sciences positives sur la réalité desquelles il n'y a plus lieu de soulever le moindre doute, et à déterminer l'objet de

la philosophie par la méthode des résidus. Une fois classées et étiquetées toutes les sciences reconnues telles, il s'en faut que l'on ait épuisé la matière du savoir humain. Des questions se posent, des problèmes se dressent, des hypothèses multiples, et souvent différentes jusqu'à la contradiction, se disputent notre assentiment ; soit. Toutefois, autre chose est dire qu'en dehors des sciences nées et bien vivantes, il est des sciences à naître. Autre chose est soutenir que ces sciences possibles, qui se cherchent, inconscientes, et pour longtemps peut-être, de leur objet précis et de leur méthode, gravitent autour d'un objet commun, celui-là même que les philosophes ont toujours considéré comme l'objet propre de leur science propre. Ce n'est pas encore tout. Quand Aristote distinguait la philosophie des autres sciences, il la divisait en chapitres. M. Janet entend maintenir à la philosophie ses anciennes divisions et la considérer moins comme une science que comme un groupe de sciences solidaires, la Psychologie avec ses dépendances et ses applications, d'une part, la Métaphysique de l'autre. N'en soyons point surpris. Là où la systématisation fait défaut, l'unité ne saurait être. La philosophie n'est pas une science comme les autres : le positivisme en est la preuve, puisque, dans sa classification des sciences il a cru pouvoir et même devoir omettre la philosophie. Admettons avec M. Janet que la philosophie soit une science de « problèmes » ; la voilà aussitôt divisée en autant de sciences virtuelles qu'il est de problèmes distincts. Admettons qu'elle ait pour objet l'inconnu. D'abord nous aurions mauvaise grâce à soutenir qu'une telle science se contredirait elle-même sous prétexte que son vrai nom serait ignorance et non science. L'inconnu, l'indéterminé ne sont pas synonymes de néant. On ne sait que *répondre* à leur sujet. On sait, en revanche, *s'interroger* à leur endroit. Il est donc, à tout le moins, une recherche de l'inconnu. Ceci posé, cet inconnu est-il un ou multiple ? Et s'il est multiple, ne se peut-il que des solutions hypothétiques essayées sur chaque objet partiel, une grande hypothèse se dégage, non pas un axiome à proprement parler, mais un postulat universel, formé à l'aide de postulats d'une généralité moins haute, à peu près comme les eaux d'un fleuve sont grossies par celles de ses affluents ?

Il y a plus encore. Tout le monde sait que la question de l'origine et du gouvernement du monde est une question philosophique par excellence. Tout le monde sait aussi, qu'à

moins d'adhérer à une religion positive, — et cette religion, nous ne la choisissons pas d'ordinaire — pour obtenir, sur Dieu, un commencement de réponse, c'est dans les profondeurs de la raison humaine qu'il faut oser s'enfoncer. Peut-être une telle méthode est-elle impraticable, et ses résultats sont-ils imaginaires. Il n'en est pas moins vrai que c'est la seule méthode possible. D'où résulterait que la philosophie ne saurait prétendre à l'unité d'objet. Si c'est une banalité que de vouloir, par la connaissance de l'homme s'élever à la connaissance de Dieu, c'est aussi rester dans la tradition de tous les penseurs. La métaphysique est donc adhérente à la psychologie, et il est, à tout le moins, deux parties de la philosophie. Bref la philosophie est une science à laquelle on n'atteint que par l'intermédiaire d'une autre. Je ne sache point que, depuis Platon, les métaphysiciens, les plus grands, comme aussi les moins illustres, aient été d'un autre avis.

On doit convenir, néanmoins, qu'entre la philosophie entendue à la façon de Jouffroy et M. Janet d'une part, et la philosophie telle que la concevaient un Schelling ou même un Malebranche, il est des différences irréductibles. L'éclectisme en effet s'est opposé, non à l'une, mais à toutes les philosophies; il s'est déclaré l'adversaire de tous les systèmes, il a prôné, comme une réforme, l'application à la philosophie de la méthode psychologique. Quelle est donc, au juste, cette méthode? Ici je ne plaide plus, j'expose. D'une part, il est assez évident que Spinoza, par exemple, lorsqu'il vous jette ses axiomes à la tête, pour me servir d'une expression familière, ne les a point ramassés sur le pavé. Il s'est soigneusement gardé de faire flèche du premier bois venu. Donc il a médité sur ses principes avant de nous les imposer. C'est assez dire qu'il les a tirés d'une raison, la sienne, qu'il croyait être *la* raison. Descartes l'eût appelée la lumière naturelle. Spinoza, dès lors, aurait appliqué la méthode psychologique, et, encore une fois, il aurait suivi la règle commune? Tel n'a jamais été, sur ce point, l'opinion ni de Victor Cousin, ni de Jouffroy. Telle ne saurait être celle de M. Janet. Une distinction est ici nécessaire entre l'analyse métaphysique d'où l'on extrait les principes de ses déductions à priori ou de ses axiomes fondamentaux, d'une part, et, de l'autre, l'observation intérieure, à laquelle on demande uniquement des constatations pour y appuyer des inductions. Dans l'école dont est M. Janet, on ne s'est jamais fait prier pour reconnaître aux Schelling,

aux Hegel et aux Schopenhauer, un génie supérieur à celui des chefs de l'école. On a fait profession, sinon de terre à terre, du moins de modestie et de sagacité. La méthode dans laquelle on a mis sa confiance a été jugée accessible au plus grand nombre des bons esprits. C'est donc qu'elle se recommande par un double mérite : l'indiscutable évidence de ses points de départ, et... je ne sais si je dois dire l'évidence ou la vraisemblance de ses conclusions. M. Cousin, lui, n'eût pas hésité. Sa superbe, non point diabolique mais olympienne, l'entraînait aux affirmations fermes sur les questions controversées. M. Janet n'hésite pas non plus, en ce qui le concerne. Il sait néanmoins que là où il affirme la thèse, d'autres affirment l'antithèse et que, par conséquent, dans sa science pourrait entrer une part de croyance. Nous ne saurions trop recommander au lecteur le chapitre sur *La science et la croyance en philosophie*. Un criticiste eût été plus hardi, plus absolu dans la position de ses thèses. Nous croyons toutefois que les concessions fondamentales exigées par le criticisme ont été faites par M. Janet. Et le motif qui nous le fait croire est précisément l'impossibilité, par lui reconnue, d'être dans le même état d'âme quand on affirme ce dont nul ne doute, ou quand on adhère à des propositions auxquelles on sait qu'un grand nombre d'esprits sincères et bien faits opposent les propositions contraires. Ainsi la philosophie serait multiple dans son objet, mais encore elle le serait dans sa méthode ; elle étudierait l'âme humaine d'une part, de l'autre la nature divine; parmi les questions dont elle entreprendrait l'examen, les unes aboutiraient, non pas peut-être à une science, mais à « de la science », les autres à une croyance. Et M. Janet est tellement de cet avis que, dans l'enceinte de la science philosophique, il a soin de faire un triage, entre l'acquis et le controversé. Quels sont les points acquis[1] ? « 1° la certitude des faits subjectifs ; 2° la distinction du subjectif et de l'objectif au moins apparente ; 3° le subjectif lié à l'objectif par l'action du physique sur le moral ; 4° une certaine mesure (à fixer) de relativité dans la connaissance ; 5° l'origine expérimentale de nos idées abstraites et générales ; 6° la nature spéciale de certaines notions qui se présentent avec un caractère de nécessité et d'universalité ; 7° le fini donné dans l'expérience sans qu'on puisse jamais en trouver la limite, et, par

(1) Tome I, p. 53.

conséquent, 8° « l'enveloppement du fini par l'infini ou tout au moins par l'indéfini ». Il y aurait peut-être à se demander si chacune de ces huit thèses comporte le même degré d'évidence. Tous les philosophes sont-ils d'accord sur le sens qu'il conviendrait d'attacher à la cinquième et à la huitième? Nous n'en sommes pas aussi sûrs que M. Janet. Mais ne nous engageons pas dans une discussion d'un intérêt secondaire. Mieux vaut nous attacher au principal, c'est-à-dire à la distinction, d'abord, et à l'union ensuite, dans toute entreprise philosophique, de la science et de la croyance[1]. Décidément la gauche du spiritualisme éclectique se confond avec ce qu'on pourrait appeler l'extrême droite du néocriticisme. Nous ne savons point, à vrai dire, où sont les représentants de cette droite extrême. Du moins nous ne les connaissons pas. On serait tenté de les chercher parmi ceux qui, s'éloignant de Victor Cousin pour aller vers Kant, se sont arrêtés à moitié route, soit par exemple à cette philosophie très séduisante, développée dans le quatrième volume de la *Philosophie de Platon* et qui fut celle de M Fouillée durant presque tout son passage dans l'enseignement secondaire : Leibniz y atténue Kant et y renforce Victor Cousin.

Faire à la croyance sa part, c'est tourner le dos à l'éclectisme. Considérer la psychologie comme partie de la philosophie, c'est y rester fidèle. Il est deux psychologies, l'une indépendante de la métaphysique et dont les résultats sont sans influence sur ses conclusions, l'autre qui en est l'antichambre, qui n'a de raison d'être que par la science dont elle pose les fondements, où la description n'a point de place, et

(1) Les idées dont nous nous faisons l'interprète ici sont, par nous, *prêtées* à l'auteur, mais elles le lui sont en conséquence d'affirmations préalables qui les conditionnent. Il serait curieux de rapprocher le chapitre du *Criterium en philosophie*, celui que nous avons présentement sous les yeux, du chapitre sur la *Science et la croyance en philosophie*. La M. Janet, au lieu de *toucher* à la question, la prend de front : et son attitude change. Il ne veut aucun *credo* en philosophie. Celui qui croit ne sait pas. Et le philosophe doit savoir. — Mais comment persister dans cette conviction que l'on sait, là où d'autres qui partagent la même conviction à leur propre égard opposent à vos affirmations fermes des négations tout aussi fermes ? Il est des questions sur lesquelles l'illusion de la science est vraiment impardonnable. Et alors il faut se dire : « Je croyais savoir. Et maintenant je sais que j'avais tort d'être sûr. Ma science n'était qu'une croyance ignorante d'elle-même. Je viens de corriger mon erreur. Mais cela que j'affirme avec conviction, d'autres le nient avec une conviction égale. Donc ma correction peut être sincère et être fausse. »

qui, pour tous ces motifs, se constituerait, semble-t-il, fort bien à part de la psychologie proprement dite. M. Janet n'entend point qu'on les sépare; il leur reconnaît, à faire partie de la philosophie, non point peut-être des droits identiques, mais à coup sûr des droits égaux. Au lieu de discuter cette manière de voir pour lui en substituer une autre qui serait plus de notre goût, il est préférable d'en essayer la justification, en se plaçant, pour la défendre, au point de vue de l'éclectisme même.

Si, en effet, vous admettez, qu'en métaphysique, on procède hardiment, témérairement, vous analyserez les concepts de l'entendement humain pour les obtenir à l'état pur ; et quand vous les aurez dégagés de tout ce qui les environne et les encombre, vous en extrairez le contenu. Mais si vous vous défiez de cette méthode, vous vous défierez de l'analyse, ou tout au moins d'une analyse dont les matériaux, situés à une grande distance de la ligne d'affleurement, si l'on peut ainsi s'exprimer, échapperaient au contrôle de l'observation intérieure directe et à peu près immédiate. Bref, vous observerez, vous n'analyserez point. Vous ne décrirez point davantage ; mais ce sera parce que vous vous trouverez en présence de faits, en apparence, relativement indécomposables, non parce que vous vous serez fait une loi d'appliquer « aux faits de la raison » une méthode différente de celle qui convient, par exemple, à l'étude des phénomènes affectifs Il n'y a point, d'ailleurs, de motif suffisant pour éliminer de la philosophie l'étude des affections et des passions. D'abord il se pourrait que la méthode en question nous acheminât, à sa manière, vers la métaphysique, vers Dieu d'abord, et qu'ensuite elle nous fît pénétrer plus avant dans l'essence de l'âme. Tel n'eût pas été sur ce point l'avis de Descartes; Spinoza non plus n'eût pas été de cette opinion, lui qui mettait le philosophe en garde contre les effets funestes de la connaissance confuse. Leibniz faisait consister l'essence de la monade dans l'acte de percevoir. Nous la ferions consister plus volontiers dans l'appétition. On sait l'importance reconnue aux phénomènes affectifs par l'auteur de la *Psychologie des idées forces*. On sait aussi de quelle façon heureuse l'auteur de *Matière et mémoire*, en étudiant, du point de vue de l'action, les fonctions intellectuelles, et en subordonnant, par suite, l'intelligence aux facultés actives, a tenté de renouveler la psychologie. Il n'est donc pas de raison absolument décisive pour octroyer aux faits de l'in-

telligence le privilège de nous acheminer vers la métaphysique. A l'ère des métaphysiques fondées sur la théorie de la connaissance, plusieurs ont souhaité que succédât une ère nouvelle, celle des métaphysiques fondées sur la théorie de l'action. Kant l'a ouverte, nul n'en doute. Il n'a fait rien de plus, convenons-en. Et ses successeurs, semble-t-il, ont fait moins encore.

Toute la psychologie sera donc comprise dans la philosophie. Et il ne faut pas s'effrayer d'élargir outre mesure le champ des sciences philosophiques. Car, puisque l'objet de la connaissance est, au sens littéral du mot, incompréhensible, une métaphysique qui reposerait uniquement sur une théorie de l'intelligence, se recommanderait par des mérites d'organisation ; elle séduirait par son unité systématique les esprits hardis et aventureux. Or c'est ce contre quoi l'on a résolu de se tenir en garde. Dès lors il est aisé de voir à quel point la conception des sciences philosophiques, telle que M. Janet nous la présente, est intimement unie au postulat de l'incompréhensibilité de l'objet.

II

La psychologie et la métaphysique, voilà la philosophie. Qu'est-ce maintenant que la métaphysique et quel en est l'objet ? La métaphysique « est légitime et nécessaire : 1° en tant que philosophie positive ou logique des sciences ; 2° en tant que synthèse de l'univers, soit sous la forme de la philosophie de l'évolution, soit sous toute autre forme ; 3° en tant que critique de la connaissance ; 4° en tant que science de l'inconnaissable dans la mesure où il est connaissable ; 5° enfin en tant que synthèse finale ou synthèse des sciences de la nature et des sciences de l'humanité... ». On ne saurait trop louer en effet la perspicacité avec laquelle M. Janet, rencontrant le positivisme sur sa route, lui fait le plus embarrassant et le plus mérité des honneurs. Le plus embarrassant : car si le positivisme eût accepté d'être non seulement une religion, mais encore une théologie et au besoin une théocratie, jamais il n'eût consenti à être une métaphysique. L'état métaphysique est à ses yeux, nous l'avons dit ailleurs, le pire des trois états. Or M. Janet le condamne à être un commence-

ment de métaphysique. Et cette condamnation, où d'autres verraient une absolution, plus que cela, un éloge, est d'une irréprochable justice. Je ne sais trop, il est vrai, s'il est une métaphysique sous-jacente au positivisme. Il me paraît, quand même, qu'entre Auguste Comte et Spencer, l'écart est moindre que ne le prétendent et M. Spencer et les disciples de Comte. L'idée d'évolution domine tout le positivisme : sans elle, la célèbre classification des sciences ne se fût jamais faite : or, l'idée (universalisée) d'évolution, en tant qu'elle s'applique à la totalité de l'univers, est une idée qui dépasse l'ordre purement physique. Ce n'est pas tout encore ; car s'il est des sciences positives, on ne saurait prendre la classification dite positiviste des sciences pour une classification positive. Qui classe doit infailliblement dominer ce qu'il classe; et dominer, c'est, à tout le moins, dépasser. Classer les sciences, c'est, qu'on le veuille ou non, s'offrir à soi-même et aux autres une conception systématique de l'univers et, au besoin, de la vie. On serait, dès lors, conduit à penser que l'idée de métaphysique entendue à la façon des modernes et celle de philosophie sont plus que tangentes l'une à l'autre. Que les positivistes n'en conviennent jamais, c'est assez dans l'ordre des choses : ne sont-ils pas en effet trop intérieurs à leur propre doctrine pour y voir tout à fait clair ?

On peut à l'égard de la métaphysique prendre trois attitudes : ou on la proscrit, ou on lui fait une place. Et quand on lui fait une place, il reste à demander s'il convient d'en resserrer la compréhension ou de l'élargir. M. Janet s'arrête à ce dernier parti. Peut-être y aurait lieu de discuter et de rechercher si, en dehors de la classification des sciences, en dehors de la critique de l'entendement, en dehors même de la théologie (non révélée) et, à plus forte raison, de la psychologie rationnelle, la métaphysique n'aurait pas un objet propre. Les noumènes ? Evidemment non. Il n'est, il ne peut être, par définition, de science de l'inconnaissable, cette science fût-elle, de toutes, la moins positive, la moins scientifique. Peut-il donc y avoir un objet métaphysique connaissable ? Si l'on répondait affirmativement, on aurait tout l'air d'offenser non plus le simple bon sens, mais la raison la plus consciente de ses prérogatives. Prétendrions-nous donc restaurer les idées de Platon ? Non pas, mais peut-être celles d'Aristote qui en sont les voisines. Grâce à l'habitude fâcheuse de traduire l'εἶδος platonicien par le mot *idée*, tandis qu'on adopte pour

rendre l'εἶδος aristotélique le terme *forme*, on oublie d'une part les « profondes » analogies de ceux que l'on a bien fait d'appeler les deux successeurs de Socrate. On oublie qu'Aristote, quand il répudie les idées, ne s'attaque qu'aux essences situées dans le monde supraterrestre du *Phèdre* : et le reproche adressé par le stagyrite à Platon, de doubler le nombre des êtres devrait peut-être s'entendre comme si, au dire d'Aristote, Platon avait doublé le nombre des idées et des formes. Car, selon la philosophie d'Aristote, les formes résident déjà dans les êtres sensibles. Aristote ne refusait pas l'être aux idées ; il ne leur refusait que l'existence distincte. Il nous semble, par conséquent, que si l'on s'avisait de voir dans les formes et les causes d'Aristote de purs abstraits, on se méprendrait étrangement sur le fond de sa doctrine. Ces formes, ces idées, pour n'être ni des personnes ni des choses, n'en sont pas moins des réalités, c'est-à-dire des réalités actives, efficaces. Aussi bien ne serait-il pas tout aussi contraire à la philosophie d'Aristote qu'à celle de Descartes, d'admettre la réalité de l'effet et de laisser en doute celle de la cause ? Les interprètes français du platonisme ont cru reproduire fidèlement la pensée intime de Platon en rattachant l'être des idées à l'être de Dieu. S'ils n'en ont pas agi de même à l'égard des causes aristotéliques, ne croyons point qu'ils aient reculé devant les textes. Non. Ils ont cru que la chose allait de soi. Ils se sont d'ailleurs assez généralement exprimés comme si les actes et les formes étaient autant d'irradiations de l'acte pur « pensée de la pensée ». Nous inclinerions à croire, nous, que Dieu est cause finale, mais qu'en dehors de Dieu agissent les causes motrices matérielles et formelles, auxquelles s'il serait inexact de refuser l'existence, on commettrait une erreur grave en refusant la réalité.

Demandons-nous maintenant si notre hésitation à diviser les deux concepts d'existence et de réalité et à leur reconnaître, dans l'organisation de la connaissance, une fonction distincte ne tient pas à notre éducation chrétienne, au préjugé qui s'est enraciné en nous, et cela, sous prétexte qu'il est dit, dans le catéchisme, que Dieu nous a donné, en venant au monde, un corps et une âme ? La thèse de la dualité des substances est dans le catéchisme, d'où elle a passé dans le sens commun et, du sens commun, dans la philosophie de Descartes. Descartes ne s'y est pas tenu rigoureusement, à vrai dire. Et nous modernes, persuadés que tout ce qui n'est ni âme ni corps

est abstraction pure, nous passons à côté de la théorie cartésienne des vérités éternelles sans nous inquiéter de savoir dans quelle mesure cette théorie peut s'accorder avec celle des deux genres de substances. Descartes donne à ces vérités le nom de créatures. Et par là, ou il s'exprime contrairement à ses intentions spéculatives, ou il commence à les détacher de Dieu... Serait-ce que le génie métaphysique qui sommeillait en Descartes et auquel il ne permettait que des réveils courts et intermittents, a traversé comme une crise d'angoisse et qu'il ne s'est pas trouvé respirer assez librement dans un monde habité par deux sortes d'êtres, les esprits et les corps? On peut laisser la question sans y répondre. Que si l'on passe à Malebranche, on se souviendra qu'il n'a jamais consenti à refuser l'être aux *idées*. Enfin pour ce qui est des *essences* de la philosophie spinoziste, on s'est montré plus empressé de les combattre que de les comprendre. La peur de « réaliser des abstractions » est devenue le cauchemar de la philosophie française. Et c'est pourquoi, depuis Malebranche, sans excepter Maine de Biran, jusqu'à M. J. Lachelier, la France, n'a peut-être jamais eu de métaphysicien véritable.

Le spiritualisme français s'en est d'ailleurs toujours tenu à la métaphysique de la quatrième partie du *Discours de la Méthode*, qui est moins une métaphysique qu'un *credo* raisonné. Il s'est incorporé une partie de la doctrine de Malebranche, jusqu'aux idées et à la « vision en Dieu » *exclusivement*. Commençons par dire que ces idées et cette vision en Dieu nous semblent aussi problématiques qu'à M. Paul Janet. Mais nous nous sommes souvent demandé d'où venait notre défiance à leur égard et si elle ne venait pas d'un défaut réel de l'esprit métaphysique. Sur quoi, poussant nos réflexions plus avant et nous interrogeant sur ce défaut même, nous avons cherché en quoi consistait l'aptitude métaphysique. Turgot prétendait que, pour être apte à la philosophie, il fallait admettre la possibilité de l'idéalisme. Qui sait si l'aptitude métaphysique ne coïnciderait pas avec l'aptitude à croire aux idées, non pas encore un coup à leur existence, mais à leur réalité quand même? Qui sait en outre si, à la croyance en leur réalité, ne seraient pas suspendues les destinées de tout vrai rationalisme, je n'en excepte pas le rationalisme phénoméniste ou phénoménisme rationnel qui reste encore, à l'heure présente, la doctrine de notre choix. Et il ne faudrait pas s'imaginer qu'en restaurant les *idées*, on rétablit les *noumènes*. Le nou-

mène est l'envers du phénomène. L'idée en est l'exemplaire et la loi.

Notre dessein n'est pas de prolonger cette digression, qui a trop duré peut-être. On voudra bien l'excuser en raison de l'importance du problème et de ses conséquences, au cas où il recevrait une solution affirmative touchant la définition de la métaphysique. Le jour où l'on s'aviserait que l'existence des jugements synthétiques *a priori* est suspendue à celle des idées, c'est-à-dire non plus d'une logique formelle mais d'une dialectique réelle et vivante, on aurait assigné à la métaphysique un objet propre. On l'aurait distinguée, et de la critique de la connaissance, d'une part, et de la théologie, de l'autre. Mais on a tout lieu de douter que ce jour arrive en France, ou du moins que, s'il arrive, d'autres jours suivent et lui ressemblent.

III

Après avoir défini la philosophie, M. Janet s'étend longuement sur la question des « rapports de la philosophie avec les autres sciences ». Nous n'exagérerons rien à dire que ces vieilles étiquettes : « rapports de la philosophie avec la théologie, avec les sciences... » l'ont très curieusement inspiré. Qu'y a-t-il par exemple à dire sur la philosophie « dans ses rapports avec la géographie » sinon à résumer, à moins qu'au lieu de résumer on ne développe, d'inutiles documents biographiques? M. Janet a fait tout autre chose. Il nous a montré la philosophie grecque naissant à la circonférence du monde grec, se rapprochant du centre, s'y ramassant, puis recommençant à rayonner vers les confins de la civilisation hellénique. Puis il a su marquer les variations de la pensée philosophique correspondant à ces déplacements dans l'espace. On aura beau vouloir remanier les divisions de la philosophie des Grecs en périodes, on ne pourra s'empêcher de voir dans l'Athénien Socrate ce qu'on y voyait du temps de Cicéron, un rénovateur de l'esprit humain. Peut-être une discussion s'élèvera-t-elle sur le rang qu'il convient d'assigner aux sophistes; les uns diront qu'ils finissent une période, les autres prétendront qu'ils en commencent une autre... Je n'aime pas beaucoup voir trancher les questions litigieuses en donnant à peu près également raison aux deux parties. L'effet ordinaire de

ces jugements à la Salomon est d'endormir les querelles, sans faire saillir de la discussion aucune féconde clarté. Il se pourrait néanmoins qu'il y eût à distinguer parmi les sophistes, deux catégories au moins : 1° celle des penseurs, issus des grandes écoles de philosophie régnantes ; ceux-là seraient les derniers des antésocratiques ; 2° celle des professeurs d'éloquence politique, avec lesquels si Socrate s'était toujours préoccupé de ne se laisser point confondre, les *Nuées* d'Aristophane n'auraient jamais excité le rire des citoyens d'Athènes. Que ce soit donc une chose jugée : si la fameuse phrase de Cicéron dans laquelle il loue Socrate d'avoir fait descendre la philosophie du ciel sur la terre n'est pas d'une irréprochable justesse, attendu qu'il en arrêta la descente à hauteur d'homme, il n'en reste pas moins que Socrate est le père de la philosophie des *idées* et, pour tout dire, de la métaphysique.

Dans le livre tant de fois célébré de M. Félix Ravaisson sur la *Philosophie en France au* XIXe *siècle*, on a pu remarquer l'influence attribuée par l'auteur à l'art grec sur les mouvements de la pensée philosophique. Que penseraient MM. Ravaisson et Janet de ce que nous allons leur proposer d'admettre ? Il nous semble qu'on ne ferait qu'accentuer leur opinion si l'on opposait à la « philosophie grecque » ce que nous oserions appeler la « philosophie athénienne ». Je me souviens, qu'étant tout jeune philosophe, le titre de la thèse latine de M. Charles Lévêque m'avait rendu fort rêveur : *Quid Phidiæ Plato debuerit*. Depuis, ce titre nous a fait penser. Aujourd'hui même, il nous semble que Socrate ait fait preuve d'une gratitude filiale insuffisante. On nous dit qu'il parlait souvent de sa mère Phénarète, à l'art de laquelle il comparait son art d'accoucher les esprits. Que n'a-t-il parlé de son père, le sculpteur, auquel il devait davantage ! Il lui devait d'avoir substitué à la conception naturaliste des premiers physiciens la conception anthropomorphique ébauchée par Anaxagore. Autre chose est se représenter le monde à la manière d'un vivant ; autre chose est se le représenter à la manière d'une œuvre de l'art. Le jour où cette conception pénétra dans la philosophie, et elle y pénétra dès Socrate, les destinées de la métaphysique commencèrent. Mais une telle conception n'était possible qu'après l'épanouissement des chefs-d'œuvre de la peinture et de la sculpture. Et c'est pourquoi un Sophronisque et un Phidias peuvent être dits les créanciers des Socrate et des Platon. Et c'est pourquoi l'école d'Athènes s'oppose plus nettement,

peut-être, et plus profondément à la philosophie hellénique antérieure que celle-ci ne se distingue des philosophies dites orientales. Voilà ce que nous nous sommes dit depuis longtemps. Et nous nous le sommes dit pour la première fois, après la lecture, dans la *Revue philosophique*, de l'étude sur les *Rapports de la Philosophie avec la Géographie*.

La géographie est une science. Depuis longtemps elle aspire à se constituer comme telle, et progressivement elle se détache de l'histoire pour prendre rang parmi les sciences de la nature. Il était donc permis de chercher quels peuvent être les rapports de la philosophie avec cette science naissante. Il l'est moins, semble-t-il, de s'interroger sur les rapports de la philosophie avec la... littérature. Et pourtant la question a sa raison d'être. Étant donné que la philosophie comprend la psychologie, d'une part, et la métaphysique, de l'autre, et que la psychologie tout entière est comprise dans la philosophie, nul ne saurait douter que, dans la littérature, on ne doive faire à la philosophie sa part. — La littérature est un art, ou un groupe d'arts (éloquence, poésie, roman, drame... etc.); donc la littérature est un jeu. — A cela certes nul ne saurait contredire. Elle a beau être le plus noble des délassements, elle est un délassement, un divertissement. — Tant que vous voudrez. Vous ne ferez point, toutefois, que l'homme, pour se distraire de la vie, soit par la lecture, soit par la composition d'une œuvre littéraire, fasse autre chose que jouer à la vie, ou, si j'ose dire, jouer avec la vie. Est-il rien qui fasse plus oublier les mécomptes d'une existence difficile qu'un roman bien imaginé et agréablement écrit? — Mais si le roman nous détache de *notre* vie, c'est pour nous rattacher à une autre. Balzac vivait ses héros. Eugène de Rastignac était tout aussi vivant à ses yeux que ses amis les plus chers, ou ses créanciers les plus intraitables... Pour échapper aux réalités de la vie, nous n'avons décidément qu'une ressource, c'est d'imaginer d'autres possibilités de vie. Si l'imagination a de quoi produire, on tâche d'écrire; sinon, on lit ce qu'ont écrit les autres, mais on ne s'y intéresse que dans la mesure où les possibilités imaginées ne reçoivent pas des réalités éprouvées un trop violent démenti. On peut aimer l'invraisemblable, mais à la condition d'en être toujours à quelque degré la dupe. C'est assez reconnaître que la littérature est asservie à la psychologie et que toute œuvre littéraire est, de sa nature, psychologique. « Si l'objet de la philosophie est

l'homme... l'objet de la littérature est également l'homme [1]. »

Peut-être n'irions-nous pas jusqu'à écrire que la philosophie est, en ce qui concerne l'homme, une sorte de « littérature abstraite ». Nous irions néanmoins jusqu'à reconnaître, ce qui est l'évidence même, que toute œuvre littéraire implique une conception (partielle ou totale) de la vie, et que cette conception, vraie ou fausse, originale ou banale, est inévitablement philosophique. Or si le problème de la valeur de la vie est le problème philosophique par excellence, les arts littéraires veulent être considérés comme les plus philosophiques des arts

Ajouterai-je que la meilleure preuve de la possibilité de l'observation de l'âme par l'âme doit être tirée de l'existence même de la littérature? On peut s'observer soi-même, témoin *René*; on peut observer ses semblables, témoin Stendhal; on peut même aller jusqu'à emprunter l'âme d'autrui, témoin le journal de Robert Greslou écrit par Paul Bourget. Et à ce propos une question délicate se pose, et elle est philosophique au premier chef, et pour qu'elle se pose, il faut que la littérature soit. Dans les arts littéraires, l'observation et l'imagination collaborent. Souvent elles se confondent dans l'âme de l'écrivain. Souvent il arrive de se figurer que l'on imagine un personnage, tandis que c'est sa propre personne que l'on observe et décrit. Ce genre d'erreur n'est pas très fréquent, à vrai dire. L'erreur contraire est plus répandue : on croit observer alors que l'on imagine. Rien n'est amusant — et instructif — comme d'entendre un auteur de romans juger ses semblables. Il croit les observer, les décrire ; il les construit. Or il n'est pas certain que cette intruse, qui est l'imagination, ne vient jamais troubler le psychologue dans ses observations et constatations, j'entends le psychologue proprement dit, celui qui entend faire œuvre de science. Et dans la mesure où le psychologue ne pourrait se garantir contre les ruses de cette gêneuse inconsciente, il y aurait lieu de refuser le titre de science à la psychologie. C'est pour cela que M. V. Egger, le premier ou l'un des premiers, a voulu substituer l'observation par la mémoire à l'observation par la conscience comme étant plus sûre et plus vraiment praticable. C'est pour une raison du même genre qu'Auguste Comte a refusé rang de science à la psychologie : là où l'on

(1) Tome I, p. 289.

voudrait ne faire que de la science, on ne fait vraisemblablement rien de plus que de la littérature. Il y aurait donc, entre la philosophie et la littérature d'indiscutables rapports; il y en aurait même trop pour la sécurité du philosophe.

La question des rapports de la philosophie avec la littérature touche à celle du philosophe avec l'écrivain. Faites l'histoire de la science hellène, vous aurez à étudier Xénophane, Héraclite, Platon, Aristote. Faites l'histoire des lettres grecques, vous ne sauriez omettre ni Platon, ni Aristote, ni Empédocle, ni Parménide. Pourquoi? Parce que ces noms appartiennent à l'âge héroïque de l'esprit humain, et qu'en ces temps-là, science, lettres, arts, philosophie, tout était confondu. Il est trop clair que la loi du passage de « l'homogénéité indéfinie et incohérente à une hétérogénéité définie et cohérente » s'applique, non moins qu'à la nature, aux œuvres de l'esprit. Toutefois cette raison n'est point ni la seule à faire valoir, ni, croyons-nous, la principale. Peut-être on n'a pas assez remarqué combien il est difficile de définir « le littérateur ». Qu'est-ce au juste qu'un homme de lettres? On peut le définir un homme qui vit de sa plume... à moins qu'il n'en végète jusqu'à en mourir. Mais c'est là une définition tout extrinsèque. Le genre « homme de lettres » est un genre vague aux espèces multiples et flottantes. Je ne sais qui proposait jadis de ne plus dire « homme de lettres », mais « homme de style ». Et il n'avait pas tout à fait tort. On est littérateur, en effet, dès qu'on se fait remarquer non seulement par les choses que l'on dit, mais par la manière dont on les dit, par le style dont on les orne : à la condition toutefois que ce style ne soit point appliqué du dehors au sujet, mais qu'il naisse du sujet même et de l'émotion que l'auteur en a ressentie. Si l'émotion peut n'être pas suffisante, elle est nécessaire, croyons-nous. Tous les sujets n'émeuvent pas. Aussi ne suffit-il pas de bien penser pour écrire d'une façon qui touche, Quels sont donc les sujets qui émeuvent? Ceux qui élèvent, ceux qui en nous élevant nous permettent d'embrasser d'un seul regard une vaste étendue de faits ou d'idées. Or si l'on n'est philosophe qu'à la condition d'être *synoptique*, on est, par cela même, accessible à ces grands courants d'émotion qui accélèrent le mouvement de la pensée et, lui imprimant un cachet personnel, la rendent par cela même plus vivante et plus promptement efficace. Et c'est pourquoi les grands philosophes sont *en général* de grands écrivains. Oui, mais com-

ment et à quel titre? Ici se posait une question sur laquelle on aimerait, ce nous semble, que M. Janet eût donné son avis. Il est deux façons d'être grand écrivain : on peut l'être par les qualités du style, révélatrices de la qualité des états de l'âme. On peut l'être par les qualités de la langue. Pascal et Descartes sont deux grands écrivains. L'âme de Pascal vit et souffre dans le style des *Pensées*. Cherchez l'âme de Descartes dans la langue du *Discours de la Méthode ;* autant vaudrait chercher l'âme de Rosine dans les fioritures de la cavatine d'*Il Barbiere*. Et pourtant Descartes est un écrivain rare; c'est un philosophe créateur de sa propre langue, d'une langue précise, profondément claire, admirablement sereine et souverainement objective et impersonnelle. Telle doit être la langue du philosophe. Et peut-être ne serait-il pas impossible de reconnaître des qualités de même genre chez tous les grands penseurs, même chez ceux auxquels nous avons fait une réputation de mal écrire parce qu'ils écrivent sans agrément : j'ai nommé Kant. Je ne craindrai pas de nommer l'auteur des *Essais de critique générale*, en dépit de ce que ses longues phrases ont de pénible et d'enchevêtré. Apprenons à ne pas médire des longues phrases et félicitons à ce propos M. Brunetière d'avoir su les remettre en honneur. Elles sont nécessaires à quiconque pense fortement. Car penser fortement, c'est penser avec continuité, avec « enchaînement », et il est bon qu'à l'enchaînement des idées dans l'esprit du penseur corresponde, dans le style de l'écrivain, l'enchaînement des propositions. Cette façon d'écrire rebute le lecteur d'occasion, celui qui consent à lire, mais à la condition d'être le moins possible contraint à penser. Ce lecteur-là fera bien de ne jamais ouvrir les livres des philosophes.

Passons à l'un des plus importants chapitres de l'*Introduction* de M. Janet. Ce chapitre a trait aux rapports de la philosophie avec la théologie. Je doute que M. Cousin l'eût jamais signé : ce qui revient à dire que, dans l'esprit de M. Janet, une évolution s'est accomplie. Nous nous y attendions d'ailleurs. Si l'on fait sa part à la croyance en philosophie, et M. Janet la fait grande, plus grande assurément qu'il ne conviendrait à un philosophe resté fidèle, après tout, à l'étiquette de dogmatique, on ne peut plus opposer les « clartés de la raison pure » au « demi-jour de la foi religieuse ». M. Janet ne veut plus de cette opposition qui lui paraît être « le pont aux ânes ». Ici nous allons citer : la page en vaut la peine :

« Qui conteste en effet aujourd'hui à la philosophie le droit de se dégager de la religion, de s'en séparer et même de la combattre? C'est un droit tellement reconnu que, dans certains milieux, c'est même un devoir. C'est la vérité officielle. Un esprit vraiment indépendant aujourd'hui, au lieu de hurler avec les loups et de répéter pour la millième fois les objections de Voltaire et de Diderot, a peut-être quelque chose de mieux à faire. Sans aliéner son libre examen, sans renoncer à ses croyances rationalistes, il sera peut-être plus tenté de rechercher par où la religion est digne de respect pour la philosophie, par où elle sert à la vérité, que d'ajouter aux attaques stériles dont elle peut être l'objet. Peut-être est-il plus sage de faire voir les affinités de la religion et de la philosophie, que leurs oppositions et leurs incompatibilités, de chercher par où l'on s'entend que par où l'on se sépare. Un tel ordre d'idées serait plus opportun, plus vrai et peut-être même plus philosophique, comme nous allons essayer de le montrer. » Et M. Janet, qui est la sincérité même, nous avoue que la critique des positivistes lui a ouvert les yeux. Ils n'ont d'ailleurs rien épargné, ces positivistes (et de cela si la philosophie refuse d'être reconnaissante, c'est qu'elle n'est pas encore pleinement émancipée) pour ôter à la métaphysique le droit de se présenter comme science; leur définition de l'état théologique et de l'état métaphysique n'est peut-être pas irréprochable. Mais c'est le cas de toute définition qui s'obstine à être, quand la chose à définir la dépasse infiniment. Au fond l'état théologique et l'état métaphysique dérivent d'un même besoin. Cela, les positivistes l'ont vu mieux que personne, et ils ont vu profondément. Que ce besoin soit psychologique ou pathologique, la question reste maintenant à débattre. Et il n'est pas certain que la mentalité d'un Pascal soit une mentalité à l'état d'enfance, non plus d'ailleurs que celle d'un Bossuet ou même d'un Dupanloup. Ce point réservé, il n'en reste pas moins que la métaphysique et la théologie ont un fond commun : « La métaphysique sort de la théologie, et il y a une parenté, une affinité très étroite entre les doctrines théologiques et les doctrines métaphysiques, et, sauf la différence de forme, leur valeur de fond est la même de part et d'autre[1]. » Nous n'oserions, nous, aller aussi loin. Car, encore que le libre examen, pour être interdit à la foule des

(1) Tome I, p. 196.

fidèles du catholicisme, ne soit pas interdit au théologien de profession, autrement la théologie ne trouverait où se prendre, il est au théologien le plus indépendant une zone interdite. Qu'il l'ait plus d'une fois, à son insu, franchie, la preuve n'en serait vraisemblablement ni longue ni difficile. Mais jusque dans le protestantisme orthodoxe, il est une barrière opposée aux tentations de l'esprit d'examen. Nul ne doit cesser de croire, sous peine de cesser d'être chrétien, à l'inspiration divine des Écritures. Dieu a parlé. Donc Dieu existe. Donc il est, par le seul fait de l'existence des livres saints, une sorte de perpétuelle preuve physique de l'existence de Dieu devant laquelle, si la raison ne veut pas rester confondue, il faut à tout le moins qu'elle s'incline. J'admets que les métaphysiciens et les théologiens aient foi dans le surnaturel. Mais le surnaturel du théologien est un surnaturel historique, le seul « surnaturel », peut-être, auquel s'applique véritablement le mot. Le métaphysicien ne croit pas à ce surnaturel : il croit à un au-delà de la nature. Le théologien croit à une surnature perpétuellement mêlée à la nature, en conflit avec elle, non certes pour y porter le trouble, mais pour en « tourner » et, au besoin, en violer les lois. A prendre les choses au pied de la lettre (et Pascal ne s'y est point trompé), du point de vue théologique, la question des miracles ne fait qu'un avec celle de l'existence de Dieu. Le métaphysicien, lui, pense au sujet du surnaturel à peu près ce qu'en pensait Renan dans la célèbre préface de la *Vie de Jésus*... Il est vrai que nous prenons le terme théologien dans le sens qu'il a reçu, grâce au développement du christianisme[1]. Après tout, l'idée qu'on doit se faire de la théologie chrétienne est, dans sa compréhension, assez nette. Et si l'on se souvient de ce que ce terme connote, il faut consentir à creuser entre la théologie et la métaphysique un fossé assez large, pour n'aller de l'une à l'autre qu'en passant un pont. Toutefois il est possible d'aller de l'une à l'autre. Et il reste vrai que la méthode du théologien et celle du métaphysicien ont des parties semblables. Le théologien ne discutera pas l'autorité des Écritures. Mais quand il s'agira d'essayer des textes une interprétation dans laquelle l'histoire n'interviendra pas, le recours à la méthode du philosophe s'imposera bon gré mal gré. En sorte que la

[1] L'idée de théologien doit varier avec l'idée qu'on se fait de la religion. Il est autant de types du théologien qu'il est de religions différentes.

tâche qui consisterait à dégager la philosophie du christianisme, pour être comprise dans le métier du théologien — et elle l'est — n'en serait pas moins une entreprise philosophique au premier chef. Supposons un philosophe et un théologien séparément adonnés à cette tâche : la question des miracles mise à part, ils auront chance d'aboutir à des résultats analogues. Le théologien tiendra cette philosophie pour vraie : le philosophe, au lieu d'y voir « la vérité », se contentera peut-être d'y voir une philosophie. Il n'importe. S'ils ont travaillé l'un et l'autre avec science et conscience, ils auront dressé, pour me servir d'une expression chère aux représentants de la philosophie chrétienne, un même « tableau de philosophie », un même programme de doctrine. Ajouterai-je que, révélée ou non, la religion chrétienne contient une philosophie dont, si le philosophe avait résolu de « mettre toutes les vérités à part », d'autres, et qui ne seraient point, pour cela, des théologiens, ni même des chrétiens pratiquants, lui reprocheraient peut être de renoncer volontairement et étourdiment à mainte solution, ou probable, ou plausible, de tout ou partie du problème métaphysique ? Il n'est pas nécessaire de croire à la résurrection de Jésus pour accepter dans ses grandes lignes *la philosophie de la Liberté* telle, qu'il y a plus d'un demi-siècle, l'illustre Charles Secrétan nous en offrait, après Schelling, la sublime esquisse. Je ne sache pas, non plus, que le livre de Kant sur la *Religion dans les limites de la Raison* ait jamais passé pour le livre d'un théologien, non d'un philosophe. Et je ne m'explique pas un tel livre écrit par un autre que par un philosophe né chrétien, ayant médité la philosophie du christianisme. Aussi dirai-je assez volontiers, avec M. Janet, que l'hostilité à l'égard de la théologie est une trahison à l'égard de la métaphysique elle-même[1] ». Ici « théologie » veut être compris comme s'il s'agissait de la théologie chrétienne. Mais celle-ci n'est pas, tant s'en faut, toute la théologie. Or pour ce qui est des autres théologies, de deux choses l'une : ou l'on est chrétien, mahométan, israélite, et alors on refuse aux « autres religions » tout fondement historique ; ou l'on est libre penseur et on le refuse à toutes prises en bloc. D'où résulte la nécessité d'envisager toute religion autre que la sienne, si l'on en a une, et, si l'on n'en a aucune, toute religion, comme une philosophie sans nom d'auteur, mais

(1) Page 197.

non sans dogmes ni sans liaison entre les dogmes. Alors entre la théologie et la philosophie toute différence s'efface. Sans compter que l'idée de révélation n'est pas nécessairement impliquée dans celle de religion. Les Grecs n'avaient point de religion révélée. Chez eux, l'état théologique et l'état métaphysique n'étaient séparés l'un de l'autre, selon toute probabilité, que par des différences, non de foi proprement dite, mais d'éducation et de culture. On sait le beau passage des *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* où l'auteur exprime le regret de ne pouvoir compter après sa mort sur une place au cimetière du pays natal. Puis commence un rêve d'outre-tombe : l'âme de Renan erre autour des murs de l'église, non pas repentante, — Renan ne s'est jamais jugé indigne d'être du « petit nombre » des élus —, mais implorante, « c'est l'âme d'un vieux prêtre qui voudrait dire sa messe ». — La messe de l'athée ! — Non certes. — La messe de l'hérétique ! — D'accord. Mais Renan était de ceux qui ont beau s'entendre appeler hérétiques, ils passent le seuil de l'église pour se mettre d'accord avec l'opinion. L'opinion les condamnerait s'ils restaient dans le sanctuaire. Leur conscience ne leur interdirait pas absolument d'y rester. C'est que derrière les mots vieux et lourds qu'ils prononcent chaque fois qu'ils récitent le Symbole des apôtres, ils laissent une place libre, non pas au scepticisme, mais à une vérité flottante, dont le va-et-vient les charme, et dont les « feux changeants » entretiennent au fond de leur cœur la foi inébranlable au divin. Renan, né Grec, eût pu, comme Socrate, mourir pour crime d'impiété et, quand même, faire sacrifier, en son nom, un coq à Esculape. Renan, né catholique et Français, devait mourir hors du catholicisme, Tant il est vrai qu'au fur et à mesure qu'on s'éloigne de l'antiquité grecque, on accentue la différence entre l'état intérieur du théologien et celui du philosophe ! Nous disons ces choses, moins pour contredire M. Janet, que pour justifier son attitude envers la science des choses divines. Il s'est souvenu que si la chaire de philosophie est mentionnée la première sur les affiches des cours de nos facultés, c'est pour rappeler, non que la classe de philosophie est, dans nos lycées, la plus élevée des classes de lettres, mais que, par son objet propre, elle confine à la théologie. Et la théologie reste encore la science maîtresse. J'en atteste le portique de la plus récente université d'Allemagne : à l'extrême droite Aristote, à l'extrême gauche Archimède, puis Solon, puis Hippocrate. Au centre *Paulus*, c'est-à-dire saint Paul...

Nous ne voudrions point quitter ce sujet sans revenir sur une méprise possible, dont nous avons déjà prévenu le lecteur par une note[1], méprise grave, et dont le pressentiment devrait avoir pour effet la suppression de ce qu'il nous est arrivé d'écrire touchant l'attitude presque criticiste de M. Paul Janet. D'une part, en effet, M. Janet distingue, en philosophie, des points mis hors de doute et des points sur lesquels chacun se fait une opinion à soi, non certes, sans s'inquiéter de l'opinion des autres, mais sans se laisser troubler par elle jusqu'à ne jamais conclure. D'autre part, si l'on osait tirer de cette distinction la seule conséquence jugée par nous légitime, à savoir la possibilité, la nécessité même de faire dans la philosophie une part à la croyance, M. Janet protesterait. Tant que le problème n'est posé qu'indirectement, M. Janet semble se laisser conduire presque jusqu'aux avant-postes du criticisme ; on s'étonnerait que nous ne l'eussions point remarqué. Mais quand le problème se dresse devant lui, quand il est contraint de le regarder en face, il redevient éclectique, c'est-à-dire, après tout, dogmatiste orthodoxe, et cela, par un excès de probité spéculative qui lui fait le plus grand honneur. La philosophie, dira-t-il en substance, est œuvre de pensée. Le devoir de la pensée est de ne se rendre qu'à l'évidence. J'ai le droit comme philosophe de nier ce qui me semble faux. Je nierai même le devoir, si ma raison m'y force. C'est ainsi que le dogmatiste intransigeant va reparaître dans la forte discussion de l'auteur contre les thèses de MM. Ollé-Laprune et Brochard[2]. On voudra bien nous permettre de ne rien entreprendre, à notre tour, contre un penseur que ni M. Ollé-Laprune, dans le plus vraiment philosophique de ses livres, ni M. Brochard dans une thèse déjà ancienne mais toujours vivante et actuelle, ni surtout M. Renouvier ne sont parvenus à convaincre. J'oserai croire néanmoins qu'il ont commencé de le persuader, que ce qui retient M. Janet dans les eaux dogmatistes, ce sont de vieilles habitudes, moins peut-être encore de penser que de s'exprimer. La plupart des philosophes s'accorderaient dans le silence ; il y a beau temps qu'on l'a dit. Le malheur est qu'ils parlent et qu'ils entendent ne rien lâcher de leurs chères formules. Ainsi, par exemple, le mot *croire* a deux sens : l'un faible, l'autre fort. M. Janet lui atta-

(1) Cf. p. 51.

(2) Tome II, p. 467-515.

chera toujours le sens faible. Il s'imaginera que la croyance est moins que l'évidence. C'est la « plus qu'évidence », oserions-nous, au contraire, nous risquer à dire... Mais nous avons promis que nous ne discuterions pas... Et décidément notre promesse ne saurait être tenue.

IV

Car dès qu'il a terminé sa pénétrante *Introduction*, M. Janet devrait se placer sans hésitation au cœur même de la science psychologique. Or il hésite. D'où vient qu'il se recueille avant d'entrer dans son sujet? Nous sommes en 1889. Et le *Disciple* vient de paraître. M. Janet en admire la Préface. D'autres l'ont admirée. Nous lui serions plutôt sévère. Non que tout ce qui s'y trouve ne soit point conforme à notre goût, mais parce qu'au lendemain de *Mensonges* l'auteur s'interroge sur sa responsabilité d'écrivain. Et cet écrivain est doublé d'un critique. Et ce critique a mis un peu plus de dix ans à s'apercevoir que la psychologie était une chose, et la morale une autre, même que celle-ci pourrait bien être desservie par celle-là. Mieux vaut tard que jamais. M. Bourget, toutefois, est venu bien tard au tribunal de sa propre conscience de psychologue et d'artiste. — Il s'est interrogé avec franchise, et le ton de cet interrogatoire est celui que l'on prend à l'égard des accusés que l'on condamne. — J'en conviens. Ne trouvez-vous pas précisément que ce ton a je ne sais quoi de théâtral et d'indiscret? Je ne parle, bien entendu, que selon les apparences. J'aurais préféré toutefois une conversion moins éclatante, plus longuement préparée, un *Disciple* sans Préface. Et l'effet n'en eût pas été amoindri... On sait le sujet du livre. On se rappelle aussi la pénétrante critique qu'en fit M. Janet dans la *Revue Bleue*. Et qu'il eut raison de discerner, dans Robert Greslou, ce qui est le fait d'une âme véritablement abominable, de ce qui dérive ou serait censé dériver, en droite ligne, des leçons du philosophe Adrien Sixte ! Taine, l'auteur de la fameuse sentence sur « la vertu considérée comme un produit à l'égal du vitriol et du sucre », ne l'a jamais désavouée : un jour, cependant, il priait ses contradicteurs de vouloir bien lui tenir compte de ce qu'il ne lui était jamais arrivé de dire. Or il n'avait jamais dit qu'il fût indifférent de verser dans son thé du sucre ou du vitriol. Le déterminisme le plus inflexible ne

saurait nous contraindre à identifier tous nos actes. Nos actes peuvent bien être, tous, des produits de notre nature ou de notre milieu : ce qui ne veut point dire qu'ils en perdent toute valeur morale, ni qu'entre le vice et la vertu, la différence ne soit plus à faire. S'il fallait pour édifier une morale, que son auteur fût ennemi du déterminisme, je ne sais quels systèmes de philosophie pratique, à part celui d'Epicure, auraient trouvé moyen de naître. Et jamais Adrien Sixte n'a pu dire à son élève qu'il fût indifférent de respecter ou de trahir la confiance d'un hôte. Robert Greslou est donc deux fois traître : il l'est envers la famille de Jussat Randon où il ne craint pas de porter le déshonneur et la mort ; il l'est envers Adrien Sixte dont il a travesti la pensée... Tout cela est fort bien dit par M. Janet. Il n'en reste pas moins que dans le *Disciple*, le philosophe Sixte ne répudie point la complicité dont Greslou le charge. Il n'a point voulu cette complicité. On lui affirme, néanmoins qu'elle a eu lieu. Greslou le lui affirme, Greslou, et aussi Bourget. Sixte baisse la tête se découvrant tout à coup une responsabilité dont jamais il n'avait eu le moindre soupçon... On a cherché le vrai nom du philosophe Adrien Sixte. Qui Bourget a-t-il voulu désigner? Adrien Sixte habite tout près de l'endroit qu'habitait naguère le vigoureux historien de l'école d'Alexandrie. Il n'en a point les doctrines. Par moments Sixte ferait penser à Taine. Je ne me figure point, cependant, Taine veillant Robert Greslou, et près du lit de mort de son élève, jouant une scène de la *Marâtre*. On sait, que dans la *Marâtre*, l'un des personnages du drame, vaincu par le sort, terrifié par les événements dont il est témoin et victime, fait effort pour ébaucher un signe de croix. M. Bourget, quand il écrivait la dernière page du *Disciple*, se souvenait-il de ce dénouement? J'aimerais savoir qu'il ne s'en est pas souvenu, et qu'en cet endroit de son livre, il est la personne que cache le nom de son personnage, qu'il s'est interrogé sur sa responsabilité d'écrivain, comme va s'interroger sur la responsabilité philosophique M. Paul Janet lui-même. On va nous permettre de citer longuement. M. Janet s'étonne[1] d'entendre M. Schérer prophétiser la ruine des croyances morales et se résigner à cette ruine. M. Schérer ne doutait pas que la vérité ne fût triste, et il se faisait un devoir de ne point le taire.

(1) Page 323. Il fait allusion à un article de M. Schérer sur les *Systèmes contemporains de morale* de M. Fouillée.

« On voit, écrit M. Janet, à quel point le problème est grave et terrible. M. Schérer ne se le dissimule pas : il n'élude pas la question par des faux fuyants ; il va droit au but. Il le dit en propres termes : c'est bien de l'existence même de la morale qu'il s'agit ; il accepte la conséquence, mais en gémissant et avec une sorte de désespoir. Eût-il accepté les mêmes conséquences s'il les eût vues se produire sous ses yeux dans un drame réel tel que nous le peint l'auteur du *Disciple ?* Nous en doutons. Il est encore facile de consentir théoriquement ou littérairement à des conséquences odieuses : il est difficile de les avoir réellement dans sa conscience. Après tout, nous n'avons pas affaire ici à ceux qui iraient jusqu'à nier la morale elle-même : ce n'est pas l'objet de notre recherche. Nous parlons seulement à ceux qui, acceptant dans la pratique la nécessité d'une morale, croient cependant que l'on peut tout penser sans inconvénient. Nous ne le croyons pas. On doit, comme nous dit l'auteur du *Disciple*, « juger l'arbre à ses fruits ». En un mot, *la valeur morale d'une doctrine*[1] *est, selon nous, un signe de vérité.* »

Mais que devient dans cette hypothèse la liberté philosophique ? Au temps où nous préparions notre examen de bachelier, notre vieux professeur nous exerçait à réfuter le matérialisme au nom de l'ordre social. Pendant notre seconde année de philosophie, faite au lycée Louis-le-Grand sous la direction d'un admirable maître, Emile Charles, nous eûmes le bonheur de l'entendre traiter le même sujet. Nous lui objections les droits imprescriptibles de la vérité. Il nous répondait en invoquant les révoltes de la conscience et du cœur contre la prétendue vérité ; il érigeait cette révolte en argument contre le droit de cette soi-disant vérité à se donner pour telle. Il affirmait hautement la responsabilité philosophique. Or, ou cette responsabilité ne signifie rien, n'étant qu'un mot, ou elle signifie responsabilité devant la morale. Et il ne faut pas en tirer cette conséquence, à savoir que l'erreur salutaire est préférable à la vérité malsaine, et que tout honnête homme doit affirmer l'une et taire l'autre. Cela équivaudrait, non pas seulement à permettre le mensonge, mais à l'ériger en devoir. Étrange situation : le philosophe veut se mettre en paix avec sa conscience : il se garde d'affirmer ce qu'elle réprouve. Et le voilà qui bientôt s'entend reprocher

(1) Les *soulignés* sont de nous.

par elle de faillir à la vérité! M. Janet a conscience de la situation; il sait tout ce quelle offre de douloureux et, selon nous, d'inextricable, à moins d'un franc renoncement au dogmatisme :

« Si les doctrines doivent être jugées d'après leurs conséquences pratiques, ces conséquences deviennent par là même une barrière qu'il est interdit de franchir. N'est-ce pas là une atteinte au droit d'examen ? N'est-ce pas le retour à l'intolérance? L'intolérance morale vaut-elle mieux, est-elle plus légitime que l'intolérance religieuse? Et où vous arrêterez-vous dans cette voie? Si vous établissez, par exemple, que le déisme est nécessaire à la morale, ne rencontrerez-vous pas, à votre tour, d'autres personnes qui vous diront du déisme ce que vous dites de l'athéisme et du matérialisme, à savoir qu'un déisme abstrait est absolument impuissant? Il faut aller jusqu'au Dieu vivant, et bientôt la philosophie tout entière retombera sous le joug de la théologie. Voyez dans quel abîme de questions nous sommes entraînés... »

Ici M. Janet se demande si juger d'une métaphysique par ses conséquences, c'est porter atteinte à la liberté de l'esprit. Et sa réponse est ferme : « *Nous ne le pensons pas.* » Et il continue : « Nous affirmons, quant à nous, le principe de la liberté absolue de la science, et de la philosophie en tant que science Le principe suprême en philosophie, la loi et les prophètes, peut se résumer dans cette maxime de Descartes : « Ne recevoir aucune chose pour vraie qu'elle ne paraisse évidemment être telle. » Je ne crois pas qu'on ait le droit de demander à un philosophe autre chose que cela; *s'il pense clairement qu'il n'y a pas de différence entre le vice et la vertu, il a le droit de le penser et de le dire*, sauf les réserves expresses exigées par la prudence et dont nous ne parlons pas ici. On voit que nous n'imposons par avance aucun *credo*, aucune orthodoxie.

« Maintenant est-ce porter atteinte à la liberté scientifique que de signaler certains faits et d'en demander l'explication? Qu'est-ce que juger une doctrine philosophique sur sa morale? C'est mettre une hypothèse philosophique ou scientifique en présence de certains faits qui, à titre de faits, ont la même autorité que les autres. *Le fait moral paraît, jusqu'ici, un fait* sui generis, *que l'on ne peut décomposer sans le détruire.* Or ce fait moral est un fait que l'inventeur même d'un système ne peut récuser, car il l'éprouve en lui-même au moment

où il parle. Dites-lui, en effet, qu'il n'est pas sincère, qu'il est un charlatan, qu'il pose pour le bruit et le scandale ; dites cela à un Spinoza, à un Littré, il éprouvera une indignation véritable, tout philosophe qu'il est, semblable à celle d'un brave homme que l'on accuserait à tort d'avoir volé. D'où vient ce sentiment de colère qu'il éprouvera à cette accusation de déloyauté ? Ce devrait être là, selon sa doctrine, une imputation puérile, car qu'importe, dans le système des choses, qu'un petit atome, appelé philosophe, dise blanc ou noir ? Eh bien ! non : ce philosophe, si sceptique qu'il soit, croira que sa parole a une valeur absolue, et que, fût-il menacé de la chute de l'univers entier, il doit dire ce qu'il pense et rien que ce qu'il pense. *Il y a donc en lui, comme chez les autres hommes, un fait moral irréductible. Ce n'est lui imposer aucun joug déshonorant que de l'inviter à se mettre en présence de ce fait...* »

J'en appelle à tous ceux qui ont présente à l'esprit la théorie criticiste de la certitude ; et je leur demande en quoi l'attitude de M. Janet diffère de la nôtre. Peut-être ils nous répliqueront qu'elle en diffère, et même assez profondément. Car M. Janet veut qu'on affirme le devoir parce qu'il est faux de le nier. Les criticistes, eux, veulent qu'on affirme la loi morale parce qu'il est immoral de la mettre en doute. Or il y a beau temps que M. Fouillée a raillé la thèse de l'immoralité de la négation de la morale. Et les rieurs se sont mis du côté de M. Fouillée. Et l'on demeure convaincu que cette thèse est la plus enfantine des tautologies... Pourtant si M. Janet reconnaît qu'on ne peut décomposer le fait moral sans le détruire, d'où vient qu'il refuse de le décomposer? Cède-t-il à une nécessité de son propre esprit? Ne cède-t-il pas à une protestation de sa conscience? Peut-être a-t-il le sentiment d'une double contrainte, intellectuelle et morale. Admettons qu'il en est ainsi. Est-il sûr que si sa conscience morale parvenait à se taire, la nécessité qui l'oblige à proclamer l'existence du devoir exercerait sur lui le même degré de pression ? Et pour le cas très probable où il n'en serait point sûr, ne serait-il pas conduit à reconnaître que son refus de décomposer le fait moral est un refus auquel sa libre volonté participe ? Allons plus loin. Chaque fois que notre volonté refuse, si c'est elle qui vraiment refuse, nous savons pourquoi. Et le pourquoi, c'est que nous savions jusqu'où nous entraînerait notre consentement. Nous avons pressenti les conséquences et nous avons librement reculé. — Par respect pour la

vérité ! — Non ; par respect pour la morale. — Nous avons cédé à l'évidence ! — Soit, mais c'est une évidence à laquelle nous avons collaboré ; mais cette évidence nous l'avons voulue, nous nous y sommes attachés de toutes nos forces et de toute notre âme. Donnons-lui donc son vrai nom qui est *croyance !*

M. Janet résiste[1] : « On admet généralement, de nos jours, sur l'autorité de Kant, une sorte d'antinomie nécessaire entre la science et la morale ; *et quelques-uns croient que la philosophie exige que l'on prenne parti pour la science, en laissant la morale se tirer d'affaire comme elle pourra. C'est là une grande illusion.* » A la bonne heure ! Nous ne croyons pas non plus à une antinomie insoluble. Pour peu que l'on y veille, on y échappera. Mais il y faudra veiller. Le lecteur nous permettra d'ajouter un lieu commun à ceux, et en assez grand nombre, qui déjà remplissent notre présent travail. En effet le caractère déterministe de la science positive n'est-il pas devenu un lieu commun ? Or si les intérêts de la science positive étaient seuls en jeu, nous aurions peut-être tort d'ériger l'universel déterminisme en axiome. Et quand même, nous ne saurions y faillir. Nous n'avons pas expérimenté partout. Mais si, partout où l'expérience est possible, l'hypothèse déterministe s'est trouvée confirmée, il y a tout lieu de croire qu'elle est plus qu'une hypothèse. Nous n'avons garde d'oublier que l'expérimentation n'est point partout possible, que la psycho-physiologie n'est point toute la psychologie, que l'expérimentation, en psychologie descriptive, est loin d'aboutir à des résultats immédiatement généralisables. Et alors deux explications se présentent : 1° les résultats sont imparfaits parce que les éléments de l'expérience sont d'une complexité désespérante ; 2° les résultats sont imparfaits parce qu'ils sont, en soi, imprévisibles. Et ils sont imprévisibles en raison du libre arbitre humain. Supposez que la conscience morale reste muette, des deux explications laquelle aura gain de cause ? Ce n'est assurément pas la dernière. Par suite, il reste vrai, qu'à laisser les choses aller leur train, on mettrait bientôt aux prises la science et la conscience. N'est-il pas dans la nature de l'homme d'étendre ses affirmations, même ses affirmations fermes, bien au delà de ses constatations ? Même il n'est vraiment homme qu'à ce prix. Qui donc empêche l'homme d'être déterministe quand

(1) Page 325.

il se refuse à l'être ? Ce n'est point ce qu'il sait de science positive ; c'est ce qu'il a le pressentiment d'être dans son for intérieur. L'antinomie, dès lors, pour n'être pas insoluble, reste fondamentale, croyons-nous. Et M. Janet n'en a pas moins eu raison d'écrire : « Comment ces philosophes ne voient-ils pas que ce culte de la science tel qu'on l'a aujourd'hui, cet amour désintéressé de la vérité pour elle-même, cette recherche de l'indépendance de la pensée, que tous ces principes de la découverte scientifique font eux-mêmes partie de l'ordre moral et n'ont de valeur que dans l'hypothèse d'un ordre moral ? Supposez, en effet, qu'il n'y ait pas d'ordre intelligible supérieur à l'ordre sensible, *qu'il n'y ait pas une vérité belle et désirable par elle-même;* une pensée qui, par son essence, soit inviolable et digne de respect : pour quelle raison ne traiterai-je pas la science comme on traite la religion et la morale, à savoir comme une illusion et une vanité fragiles ? En quoi le plaisir de savoir est-il supérieur à celui de manger ou de boire et à toute autre volupté ? Pourquoi employer son esprit à la recherche des vérités cachées plutôt qu'à gagner de l'argent afin de jouir de tous les plaisirs ? Sans doute dans cette hypothèse, la science conserverait encore sa valeur utilitaire ; on la cultiverait pour s'enrichir en enrichissant les autres. Mais est-ce bien là ce que nos philosophes appellent la science ? Son objet n'est-il pas de connaître pour connaître, et, selon la belle pensée d'Aristote, n'est-ce pas son inutilité même qui fait sa beauté ? C'est à ce titre que la science est sœur de l'art, de la religion et de la vertu. Elle ne vaut qu'autant que valent ces choses mêmes, à savoir comme le culte de ce qui nous est supérieur, de ce qui répond au meilleur de notre âme, de ce qui nous apprend à préférer quelque chose à nous-mêmes. Le spirituel philosophe qui nous a donné récemment son *Examen de conscience*, M. Renan, met hautement la science au-dessus de la moralité : « Il n'y aurait aucune raison, dit-il, de s'intéresser à un globe voué à l'ignorance. Nous aimons l'humanité parce qu'elle produit la science. Nous tenons à la moralité parce que des races honnêtes peuvent seules être des races scientifiques. » Il est un peu puéril de dire qu'il faut que l'honnêteté existe pour qu'il y ait une Académie des Sciences et une Académie des inscriptions. Kant a relevé de haut, a réfuté à l'avance, et d'un seul mot viril ce faible paradoxe, en disant : « Si le monde n'a aucune valeur, comment la contemplation du monde pourrait-

elle en avoir une? » De même nous dirions volontiers : « Si un globe sans science ne mérite pas d'être habité, un monde sans morale et sans Dieu ne mérite pas d'être connu. Il n'en vaut pas la peine. » Néanmoins il y a quelque vérité dans la pensée de M. Renan. « Oui, la moralité est la condition de la science, non seulement en ce sens qu'un malhonnète homme sera difficilement un savant sérieux, mais encore parce que la science elle-même, prise en soi, n'est telle que lorsqu'elle est l'amour pur de la vérité. Or un tel amour fait partie de la moralité même : il est un acte de moralité... Si ces considérations sont justes, réclamer en philosophie, au nom de la morale, contre les abus de la science, ne sera plus un acte d'intolérance contraire à la liberté : ce sera plutôt sauvegarder la science elle-même contre elle-même. en lui demandant de regarder en face et de respecter son propre principe[1]. »

Il fallait citer dans toute son étendue ce très curieux texte pour mettre en pleine lumière le conflit d'influences qui s'y révèle entre deux états d'esprits très différents l'un de l'autre, l'état d'esprit cartésien et l'état d'esprit écossais, entre deux conceptions presque antagonistes de la science et de la vérité, l'une protestante, l'autre catholique. Nous n'irons point jusqu'à dire que la première ne se rencontre que chez ceux qui ont reçu la forte descipline luthérienne ou calviniste; et nous pourrions citer plus d'un écrivain protestant chez qui semble avoir prévalu la théorie cartésienne et catholique de la vérité reçue du dehors. M. Ernest Naville en est de nos jours un très attachant exemple. Sa doctrine est d'un chrétien selon la réforme; sa méthode est d'un philosophe attaché à la philosophie de l'évidence objective, d'une vérité qui, partie des choses, rayonne des choses à l'esprit. Et cette philosophie nous paraît animée d'un esprit profondément catholique, parce qu'il est de l'essence du catholicisme d'exiger du fidèle la soumission passive à la vérité communiquée. Pénétrez jusqu'à l'intime de la théorie cartésienne de l'erreur : vous y découvrirez que l'erreur y est l'effet de la précipitation et de la prévention, c'est-à-dire, après tout, de l'indocilité. Un ministre du culte catholique ne tiendrait pas un autre langage; il attribuerait le refus de croire à je ne sais quel esprit d'insoumission qui ferait dévier, pour ainsi dire, les rayons de la

(1) Pages 326 et 327.

lumière surnaturelle. On ne s'est pas assez demandé où Descartes avait puisé sa conception d'une lumière naturelle : elle n'est laïque, ni dans son origine, ni dans sa nature.

A cette théorie de la vérité reçue, s'oppose la théorie de la vérité faite, dont le germe se trouverait aisément dans l'Evangile et dont la naissance date de la Réformation. Sans Luther, Kant n'eût pas été possible : la réforme de Kant ne consiste-t-elle pas essentiellement, sinon exclusivement, dans le transfert du siège de l'évidence ? Et n'est-il pas vraisemblable que, dans cette partie de sa réforme philosophique, il suit la tradition inaugurée par la réforme religieuse du XVI[e] siècle ? Or le principe du libre examen, ce principe qui confère à tout protestant, lecteur et interprète de la Bible, une autorité égale à celle d'un souverain pontife, n'implique-t-il pas une théorie psychologique de l'accession de l'homme à la vérité, dans laquelle le sujet s'apparaît à lui-même comme l'auteur de ses propres croyances ? Et il ne servirait de rien d'invoquer contre notre distinction la théorie cartésienne du « jugement œuvre de la volonté ». D'abord elle n'a qu'un office, l'explication de l'erreur, non de la vérité ; en second lieu, si elle a sa place marquée dans une exposition historique des idées de Descartes, elle ne trouverait guère place dans une exposition organique et systématique de sa philosophie ; elle a beau être de Descartes, elle n'en reste pas moins extra — pour ne pas dire anticartésienne. Que ce soit donc une chose jugée. Encore que Descartes soit allé chercher dans l'évidence mathématique le type de l'évidence métaphysique (attendu que cette évidence part des choses et que, dans sa source, elle est exclusivement objective), sa conception de la science et de la vérité est conforme à celle de l'Église ou plutôt des deux Églises, celle des catholiques et celle... d'Auguste Comte.

Il est manifeste, d'autre part, que les Écossais, s'ils n'ont pas développé la philosophie de la croyance et s'ils ont manqué de la vigueur suffisante pour en dégager le principe, ont eu le sentiment de la responsabilité philosophique. David Hume n'avoue-t-il pas au dernier chapitre de son plus grand ouvrage l'antagonisme entre ses doctrines et ses croyances naturelles ? Il a nié, au nom de la philosophie ce qu'au nom de la « nature » il eût été contraint d'affirmer. Si l'on s'intéressait encore à cette vieille philosophie écossaise dont, chez nous, après en avoir pensé trop de bien, on s'est étourdiment laissé aller à dire

trop de mal, on s'étonnerait de la lettre flatteuse et encourageante écrite à l'adversaire des idées de Hume par Hume lui-même. Nous en avons été surpris, mais nous sommes, depuis longtemps, revenus de notre surprise. Le livre que Thomas Reid a écrit, Hume eût été capable de l'écrire s'il avait voulu se montrer docile aux dictées du sens commun. L'auteur du *Traité de la nature humaine* a donc été parfaitement sincère le jour où il félicitait l'auteur des *Recherches sur l'entendement humain*. De même le sage Reid s'est nettement rendu compte de la nécessité de subir les conclusions de Hume pour le cas où l'on adhérerait aux idées représentatives. Et Thomas Reid les a rejetées purement et simplement parce qu'il lui déplaisait d'être sceptique. Sa philosophie est donc le résultat d'une attitude réfléchie et délibérée. Et cette philosophie, que Reid le veuille ou non, est une philosophie de la croyance, où l'homme se laisse guider par les suggestions naturelles, ayant fait au préalable serment de n'avoir d'autre guide que la nature. Et c'est pourquoi, malgré l'extrême inégalité des dons métaphysiques, on a pu comparer Reid à Kant. La comparaison aurait beau être jugée offensante pour l'auteur des trois *Critiques*, elle s'imposerait quand même. Reid est un homme de raison pratique. Et c'est aussi par où Reid devait plaire à Royer-Collard. — Un catholique ! — Soit, mais de tradition janséniste. Souvenons-nous que chez le catholique Pascal se trouvent plus que les germes d'une philosophie de la vérité très opposée à l'esprit catholique.

Que si, maintenant, on veut bien se ressouvenir de la part qui revient à Descartes et à Reid dans la formation de l'état d'esprit éclectique, on s'expliquera, et cette doctrine de l'évidence dans laquelle M. Janet, très consciemment, s'obstine, et les éléments d'instabilité qu'il laisse inconsciemment s'y introduire. Au temps de notre jeunesse, il nous est arrivé de railler la distinction des « certitudes », fort en honneur dans l'école de Cousin. On distinguait, jadis, une certitude physique, une certitude métaphysique, une certitude morale. Et je crois bien que ce n'était point tout. Cette distinction n'est pas sans quelque raison d'être. Des choses dont nous sommes certains, nous ne le sommes point de la même manière. Et M. Janet nous trouverait fort incrédule s'il nous disait qu'il est certain des axiomes géométriques de la même manière qu il l'est des vérités morales. Il nous répliquerait qu'il croit aussi fermement aux unes qu'aux autres. Et nous accepterions la

réplique. Nous irions même jusqu'à penser qu'il croit beaucoup moins obstinément aux axiomes géométriques qu'aux vérités morales. Quand il entend discuter les axiomes, il sourit... et il passe outre. Quand il entend mettre en doute l'existence du devoir — je n'ai pas de preuve de ce que je vais avancer, mais je vais l'avancer tout de même — je suis persuadé que M. Janet ne plaisante pas avec l'impératif catégorique et qu'il se fâche contre ceux qui refusent d'y croire. Ce n'est pourtant pas de leur faute si les yeux de ces sceptiques sont fermés à l'évidence : alors pourquoi s'indigner ? Et tout le monde, en pareil cas, s'indigne. C'est donc qu'il est à tout le moins une certitude morale. De savoir si les caractères de la certitude morale ne s'étendent pas à toute certitude, ne nous embarrassons pas en ce moment. Nous avons, d'ailleurs, jadis, touché au problème et nous n'avons guère changé sur ce point. L'important était, non pas de mettre M. Janet en contradiction avec lui-même (car pour se contredire, il faut plaider le pour et le contre en même temps et sous le même rapport), mais de mettre en saillie la succession de ses attitudes, dans ce que l'auteur de l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* appelle le conflit de l'*évidence* et de la *croyance*. Et cette succession d'attitudes fait le plus grand honneur à la probité du maître. Nous serat-il permis d'ajouter qu'elle est conséquente au postulat de l'incompréhensibilité de l'objet? En effet, si nous ne savons le tout de rien, d'une part, si, d'autre part, l'ensemble des affirmations auxquelles l'esprit humain est en état de parvenir ne se prête pas à une construction systématique, la cause en veut être cherchée dans la multiplicité des voies qui conduisent à ces affirmations mêmes. L'unité de système implique l'unité de méthode. Et réciproquement, la diversité des méthodes justifie l'instabilité de l'attitude.

V

Le lecteur ne saurait attendre de nous une revue générale des questions, sur lesquelles l'auteur des *Leçons de métaphysique et de psychologie* a cru devoir ramener l'attention du lecteur. Nous lui devons des remercîments pour le soin avec lequel il a étudié l'ensemble des phénomènes affectifs. Beau-

coup regretteront, j'en ai crainte, que dans cette partie de son travail, M. Janet se soit plus préoccupé de décrire que de construire. Mais il nous a mis entre les mains, si l'on peut ainsi dire, les matériaux d'une théorie complète de la sensibilité; et l'on ne saurait trop lui en faire un mérite. Rapprochez ces pages fécondes des pages fines mais trop souvent vagues et, par endroits, vides d'Adolphe Garnier sur les *Inclinations*, vous admirerez à quel point l'élève a surpassé le maître. Nous admirons pour notre propre compte, d'une admiration qui, tout intéressée qu'elle puisse être, ne nous semble pas exagérée, le flair psychologique dont le philosophe a fait preuve lorsqu'il est allé chercher, jusque dans les profondeurs de la vie affective, les sources du rythme. C'est là qu'on les trouve, et il y a longtemps que, sur ce point, notre conviction est faite. Il nous paraît que, dans cette partie de sa doctrine psychologique, M. Paul Janet ne doit à peu près rien à Schopenhauer : il a pensé en dehors de son influence. Aussi bien ne s'est-il nullement préoccupé de philosophie musicale. Il est très certain, toutefois, que si les psychologues parvenaient à définir ce qu'est un rythme passionnel ou émotionnel, ce qui n'est assurément point chose facile, ils rendraient un double service. Ils feraient avancer et la psychologie des sentiments et l'esthétique musicale. Et ils débarrasseraient l'esthétique musicale d'un faux problème. J'appelle de ce nom le problème récemment soulevé par un musicographe lequel voudrait se faire passer pour philosophe. Le problème a trait à l'existence d'une « pensée musicale ». Et notre esthéticien d'occasion soutient que cette pensée existe. De quoi nous ne saurions disputer utilement, l'auteur n'étant jamais parvenu à définir la chose qu'il prétend avoir découverte. Et il y a, pour qu'il ne la puisse définir, de fort bonnes raisons : la pensée musicale n'a jamais existé que d'une façon toute métaphorique. Et il n'est point de mondes plus distants l'un de l'autre que le monde des concepts et celui des sons.

Puisque le livre de M. Paul Janet a reçu le titre de *Métaphysique*, il serait temps, ce nous semble, de faire entrevoir au lecteur quelle est sa métaphysique. Nous ne connaissons encore que la psychologie qui lui sert de préface. Et si nous nous enfoncions plus au cœur de l'ouvrage, nous ne sortirions pas de la psychologie. Est-ce à dessein ? Est-ce par oubli ? Nous ne saurions dire : mais ce qui manque le plus dans ces

« leçons de métaphysique », c'est, non pas peut-être la métaphysique, du moins ce qui passe pour être la pierre d'assise de toute philosophie première, à savoir une théorie de la connaissance. Nous ne disons point cela pour insinuer que M. Janet a passé tout à côté du problème sans s'y arrêter. Nous le disons pour avertir ceux qui désireraient remplir cette lacune, qu'elle est loin d'être irréparable, M. Janet ayant, dès les premiers chapitres des *Causes finales*, esquissé une théorie très claire et très simple, peut-être un peu trop simple, je devrais plutôt dire « simpliste », des principes de la raison. Il les réduit à quatre : les principes de temps et d'espace, les principes de cause et de substance. Ces quatre principes sont *constitutifs* : en dehors d'eux, le principe des causes finales contesté par les uns, admis par les autres, joue le rôle de simple principe « régulateur ». Toute cette théorie est curieuse, bien dégagée, bien plaidée. Ajouterai-je qu'elle se recommande par un mérite plus important encore, celui de l' « objectivité » ? Ce mérite consiste dans un effort louable et presque victorieux pour sortir de son point de vue propre, afin de voir les choses telles qu'elles devraient apparaître à tout esprit non prévenu. M. Janet a beau être spiritualiste, la théorie qu'il s'efforce d'établir est faite dans son intention pour s'imposer à tous, puisque les éléments qui la composent sont objets d'affirmation unanime. Quel est le philosophe qui oserait nier la réalité de la représentation du temps, de la représentation d'espace ? Quel est le philosophe dont le vocabulaire a pu se passer des deux termes : *substance* et *cause* ? Peut-être l'accord dont M. Janet se flatte porte-t-il plus sur les mots que sur les idées évoquées par les termes. Peut-être, si l'on analysait les mots *cause* et *substance*, tels que les ont entendus les plus grands parmi les philosophes, on s'apercevrait qu'une philosophie est une manière de concevoir le temps, l'espace, la substance, la cause... Mais n'insistons pas. Il s'agit moins, pour le moment, de savoir si M. Janet est dans la vérité que de s'interroger sur les principes directeurs de sa dialectique.

Nous venons de quitter les *Leçons de Métaphysique* pour le livre des *Causes finales* : restons où nous sommes et discutons. L'auteur des *Causes finales* est spiritualiste. Donc il croit aux « vérités premières ». A-t-il tort ou raison ? Mais son bon droit ne ferait plus l'ombre d'un doute si l'on parvenait à se convaincre que ses pires adversaires, malgré qu'ils

en aient, admettent un minimum de vérités *a priori*. Le fait est, d'après M. Janet, qu'ils les admettent. Mais puisqu'ils se sont placés à un point de vue qui est l'antipode du point de vue auquel M. Janet entend se maintenir, on peut, tout en les louant de faire aux premiers principes leur part, les réprimander pour leur inconséquence. Car de deux choses l'une : ou, pour justifier leur attitude générale, ils doivent répudier tout ce qui, de près ou de loin, ressemble à une affirmation d'axiomes métaphysiques, ou, s'ils affirment de tels axiomes, c'est à un changement d'attitude général qu'ils devraient se résigner et se préparer.

La méthode adoptée dans le livre des *Causes finales* est dans les *Leçons de Méthaphysique* suivie avec encore plus de vigueur et de constance. J'en atteste, dans le premier volume, la « mise au pied du mur », c'est bien le mot, de la philosophie matérialiste. J'ouvre maintenant le second volume et j'assiste à une très forte et très fine discussion où sont pris à partie les physiologistes contempteurs de la volonté, ou, du moins, les partisans d'une volonté dont l'essence se confondrait avec l'essentiel de l'action réflexe. J'appelle sur ces pages l'attention de nos jeunes philosophes. S'ils jugeaient qu'elles ne leur apportent aucune conclusion nouvelle, ils jugeraient avec plus de sévérité que d'exactitude. Car dans toute cette suite de chapitres, les conclusions que l'on fait pressentir importent moins, cent fois moins, que les prémisses destinées à rendre ces conclusions inébranlables.

Une idée, dit-on [1], ne saurait produire un mouvement. La volonté, état de conscience, ne saurait faire naître aucun phénomène d'ordre physique. La conscience n'est pas une cause. Elle accompagne le processus nerveux, lequel est d'ordre physiologique. Et ce processus est l'antécédent de l'acte soi-disant volontaire. Eh bien ! ne nous demandons pas si cette théorie est ou n'est point de notre goût. Négligeons tout d'abord ce qu'elle peut contenir de faux et de vrai. Ne nous attachons qu'à sa consistance. D'après les partisans de la théorie soumise à notre examen, l'action réflexe est le type de toute action, d'une part. Et, d'autre part, c'est une loi que tout état de conscience se transforme en mouvement. Or c'est un fait d'expérience que la volonté n'est pas seulement une puissance d'action : elle est aussi un pouvoir d'arrêt. Et la néces-

(1) Cf. t. II, p. 1-45.

sité s'impose d'expliquer pourquoi, dans certaines circonstances données, l'état de conscience ne donne lieu à aucun phénomène moteur. La théorie est donc inconsistante, puisqu'il est des faits dont elle ne peut fournir l'explication.

Voici qui est plus grave. Ceux qui refusent à la volonté toute action efficace, sont généralement disposés à soutenir la théorie empirique de la causalité. En quoi cette théorie consiste-t-elle ? Elle consiste à substituer à la notion soi-disant vague et métaphysique de « cause » la notion positive et claire « d'antécédent ». Or, ou les partisans de cette théorie se contrediront, ou ils seront forcés de reconnaître l'antécédence du fait psychique de la volition par rapport au mouvement qui lui fait suite. « Si donc on conteste au premier phénomène le titre de « cause », ce n'est pas l'antériorité que l'on conteste, c'est l'efficacité, la productivité, la causalité dans le sens propre du mot. Par conséquent, lorsqu'on dit que la vraie cause n'est pas dans la volition, mais dans l'événement physique dont elle n'est que le signe, on admet par là même que la cause est autre chose qu'un antécédent, qu'elle est une action ; mais par là aussi on introduit un élément dont on n'a jamais eu connaissance par l'expérience, si ce n'est par l'expérience de la volonté, laquelle cependant, dit-on, n'est cause de rien [1]. » Donc on se contredit.

On sait de quelles armes se sert M. Janet contre les matérialistes du temps présent. — Si je leur donne ce nom, ce n'est certes point, comme bien l'on pense, en vue de les contrister ni de les déprécier, c'est simplement pour utiliser l'épithète de « matérialiste » qui manquerait aujourd'hui d'emploi si elle ne servait à désigner, non plus comme jadis les partisans d'une doctrine ou d'une métaphysique, mais bien les partisans d'une méthode ou d'une discipline. — Ces mêmes armes mettront M. Janet en mesure de lutter vigoureusement et, selon nous, victorieusement contre les idéalistes. Entendons par idéalistes, non ceux qui nient la réalité du monde des choses externes, mais ceux qui, tout en croyant à la réalité du monde extérieur, estiment cette réalité indémontrable.

Les idéalistes les plus intransigeants n'ont jamais été jusqu'au bout de leur thèse. « Descartes lorsque par son doute méthodique, il ôtait de son esprit toutes les opinions, ne dit pas que cette proscription s'applique à l'existence des autres

(1) Cf. t. II. p. 12-13.

hommes ; enfin lorsqu'il rétablit le certitude sur la base de son fameux : *Je pense, donc je suis*, il semble nous autoriser tous à prononcer le même axiome et à affirmer notre propre existence, au même titre qu'il affirme la sienne, et même, par induction, à affirmer réciproquement notre existence respective. En tout cas, il ne fait pas porter expressément le doute sur ce point. Kant, dans sa *Critique*, soutient la subjectivité de la raison humaine ; mais il entend par là la raison en général ; il admet donc par là même l'existence des autres hommes, c'est-à-dire une certaine objectivité, car l'intelligence des autres hommes est en dehors de ma conscience et elle est par conséquent, pour moi, quelque chose d'objectif. Ainsi aucun philosophe n'a jamais poussé l'idéalisme jusqu'au point de considérer la pensée des autres hommes comme les modes de son propre esprit[1]. »

Or sur quelles raisons vous appuieriez-vous pour justifier votre croyance à la réalité de vos semblables? Sur une interprétation de signes extérieurs? Mais des phénomènes d'ordre analogue se présentent qui nous sollicitent à une double affirmation. Si nous croyons à l'existence des autres hommes, il nous faut croire à celle des êtres vivants, des êtres inorganiques. Dans notre livre *Croyance et Réalité*, nous avons essayé de mettre en lumière cette nécessité, non pas inéluctable, sans doute, puisqu'il s'est trouvé des philosophes pour la combattre et presque la vaincre, évidente néanmoins, et contre laquelle tout essai de résistance nous paraît manifestement déraisonnable.

Toutefois, depuis la publication de *Croyance et Réalité*, des scrupules nous sont venus. Nous nous sommes demandé pourquoi nous croyions à l'existence de nos semblables, et notre question est restée, non pas sans réponse, peut-être, mais sans réponse pleinement satisfaisante. Sommes-nous là en présence d'une nécessité naturelle, d'une affirmation spontanée du genre de celles dont Thomas Reid se plaisait à exagérer le nombre? Pourquoi nous plaît-il de supprimer, par hypothèse, le monde des choses? Pourquoi le monde des esprits résiste-t-il à toutes nos velléités de suppression mentale? Dira-t-on que la morale nous crée des obligations envers nos semblables, et que, par suite, elle postule leur existence? A notre avis, ce serait là une bien pauvre raison

1) Pages 193-194.

d'échapper au solipsisme métaphysique ; car, de très bonne foi, je n'ai nullement conscience de déduire la réalité de l'humanité des obligations qui me lient à cette humanité même. J'aurai plutôt conscience du contraire et de la rupture inévitable de tout lien moral entre les autres hommes et moi pour le cas où il m'arriverait de leur survivre. — Pourquoi donc croyons-nous à l'existence de nos parents? — Parce qu'il nous est impossible de faire autrement — Ce n'est pas une raison! — D'accord. Mais c'est un fait, un fait indestructible... Et ce fait suffit à M. Janet, comme il suffisait, ou peu s'en faut, à Thomas Reid, comme il suffisait à Kant... Il n'en reste pas moins qu'un fait n'est pas un principe, qu'une nécessité de nature peut suppléer pratiquement à une nécessité de raison, mais qu'elle ne saurait, pour toujours, se substituer à elle.

Le manque d'espace et la nécessité de ne pas écrire à propos d'un livre, un autre livre, nous contraignent à prendre congé du lecteur et de M. Paul Janet. Nous n'avons rien épargné, ni pour marquer l'importance de son nouvel ouvrage, ni pour signaler, à l'occasion, les points de rencontre, et ils sont assez nombreux, entre la doctrine néocriticiste et le spiritualisme tel que M. Janet vient de le rajeunir. Les deux philosophies gravitent l'une vers l'autre, il serait inexact et presque puéril de le méconnaître. Qu'elles évoluent au point de se confondre : si c'est là ce que l'avenir tient en réserve, il est permis de penser que cet avenir est encore loin de sa réalisation. La vérité est que les spiritualistes et les criticistes ont des adversaires communs. Or il est assez inadmissible que les ennemis de nos ennemis restent nos ennemis. Mais que parlons-nous d'inimitiés, comme s'il en pouvait être entre personnes animées de la même passion, éprises des mêmes recherches, aimant la philosophie pour la largeur des horizons qu'elle ouvre et pour la longueur des espérances qu'elle nous permet de concevoir ! Il ne s'agit pas seulement des espérances d'outre-tombe. Quand celles-là nous seraient défendues, et elles ne sont pas près de l'être, il en resterait d'autres et d'innombrables. Et celles-ci ne sont pas seulement permises ; elles sont et resteront de droit, croyons-nous, tant qu'il y aura du mal dans le monde, et, dans la volonté humaine, des réserves de courage pour lutter contre le mal.

LIONEL DAURIAC.

III

L'ÉVOLUTION DE L'IDÉALISME AU XVIIIe SIÈCLE

LA CRITIQUE DE BAYLE : CRITIQUE DE L'ATOMISME ÉPICURIEN

L'atomisme d'Épicure se distingue, par un caractère essentiel, profondément original, de l'atomisme de Leucippe et de Démocrite. Il se présente comme une doctrine de la contingence et de la liberté. Ce caractère marque sa date et ses connexions dans l'histoire de la philosophie : il s'explique par l'aristotélisme, auquel l'épicuréisme est postérieur. Épicure emprunta à Démocrite le système des atomes, mais en le modifiant, en le complétant, en le renouvelant, peut-on dire, par des hypothèses additionnelles qui donnaient satisfaction aux critiques que l'on en pouvait faire d'après les principes d'Aristote.

Les remarques de Bayle sur la cosmologie épicurienne et sur la théorie épicurienne de la liberté soulèvent des questions du plus haut intérêt : il convient d'en examiner la valeur.

I

Bayle rappelle d'abord que Démocrite enseignait la nécessité universelle, à laquelle il était conduit par son système des atomes. « Il n'y a point de système d'où la nécessité fatale de toutes choses sorte plus inévitablement que de celui qu'Epicure emprunta de Leucippe et de Démocrite ; car ce qu'ils disaient, que le monde s'était formé par hasard, ou par la rencontre fortuite des atomes, n'excluait que la direction

d'une cause intelligente, et ne signifiait point que la production du monde ne fût la suite des lois éternelles et nécessaires du mouvement des principes corporels. Aussi est-il certain que Démocrite attribuait toutes choses à un destin nécessitant[1]. »

On ne pouvait mieux caractériser l'ancien atomisme, l'atomisme anté-aristotélique. Son grand principe était que tout arrive par loi et nécessité (πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης). Bayle cite à ce sujet un passage de Cicéron qui met Démocrite au nombre des philosophes partisans de ce qu'on appelle aujourd'hui le déterminisme absolu et universel (*qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferret*)[2].

« Epicure, continue Bayle, ne pouvant pas s'accommoder d'une opinion qui paraissait renverser toute la morale, et réduire l'âme humaine à la condition d'une machine, abandonna sur ce point le système des atomes, et se rangea du parti de ceux qui admettaient le franc arbitre dans la volonté de l'homme. Il se déclara contre la nécessité fatale, et il prit même des précautions inutiles; car de peur que l'on inférât que, si toute proposition est vraie ou fausse, tout arrive fatalement, il nia que toute proposition soit vraie ou fausse. Cependant il aurait pu accorder cela sans que personne en eût pu raisonnablement conclure la nécessité du *fatum*. Considérez bien de quelle manière Cicéron lui montre la vérité de ce que je viens de dire : « Licet Epicuro, concedenti, omne enuntiatum aut verum, aut falsum esse, non vereri, ne omnia fato fieri sit necesse. Non enim æternis causis, naturæ necessitate manantibus, verum est id, quod ita enuntiatur : *Descendit in Academiam Carneades;* nec tamen sine causis... Ita et semper verum fuit : *Morietur Epicurus, quum duo et septuaginta annos vixerit, archonte Pytharato;* neque tamen erant causæ fatales, cur ita accideret; sed, quod ita cecidisset, certe casurum, sicut cecidit, fuit[3]. » Cette doctrine de Cicéron a

(1) *Dictionnaire historique et critique*, art. *Epicure* (note U).

(2) *De Fato*, XVII.

(3) « Epicure peut bien accorder que toute proposition est vraie ou fausse, sans craindre qu'il suive de là nécessairement que tout arrive par l'effet du destin. Ce n'est pas en vertu de causes éternelles, dérivant de l'ordre nécessaire de la nature, que cette proposition est vraie : *Carnéade descend à l'Académie:* et cependant ce n'est pas sans cause... De même, cette proposition a toujours été vraie : *Epicure mourra à soixante-douze ans, sous l'archonte Pytharatus:* cependant il n'y avait point de causes fatales pour qu'il en fût ainsi; mais puisque l'événement est arrivé, il a dû certainement arriver comme il est arrivé. » (*De Fato*, IX.)

été amplement développée dans les cours de philosophie des Jésuites : il n'y a point de philosophes plus ardents qu'eux à soutenir que « duarum propositionum contradictoriarum de futuro contingenti, altera est determinate vera, altera falsa[1] » ; et néanmoins on ne voit guère de gens qui se déclarent plus qu'eux pour le dogme de la liberté d'indifférence. Concluons de là qu'il se trouve des moyens de concilier le franc arbitre de l'homme avec l'hypothèse que toute proposition est vraie ou fausse. Mais comme Épicure n'était pas fort assuré de son fait, il craignit de s'embarrasser s'il ne niait pas ce dogme : il n'en connaissait pas tous les tenants et aboutissants ; et ainsi pour jouer au plus sûr, il aima mieux se retrancher dans la négative. Chrysippe n'y était guère plus éclairé ; car il croyait qu'à moins de prouver que toute proposition est vraie ou fausse, il ne viendrait pas à bout de prouver que toutes choses arrivent par la force du destin[2]. Ni l'un ni l'autre de ces deux philosophes ne comprit que la vérité de cette maxime : *Toute proposition est vraie ou fausse*, est indépendante de ce qu'on appelait *fatum* ; elle ne pouvait donc point servir de preuve à l'existence du *fatum* comme Chrysippe le prétendait et comme Épicure le craignait. Chrysippe n'eût pu accorder sans se faire tort qu'il y a des propositions qui ne sont ni vraies ni fausses, mais il ne gagnait rien à établir le contraire ; car soit qu'il y ait des causes libres, soit qu'il n'y en ait point, il est également vrai que cette proposition : *Le grand Mogol ira demain à la chasse, ou n'y ira pas*, est vraie ou fausse. On a eu raison de considérer comme ridicule cet oracle de Tirésias : *Tout ce que je dirai arrivera, ou non, car le grand Apollon me confère la faculté de pro-*

(1). « De deux propositions contradictoires sur un futur contingent, l'une est déterminément vraie, et l'autre fausse. »

(2) « Chrysippe, dit Cicéron, emploie tous ses efforts à démontrer qu'il n'est point de proposition qui ne soit vraie ou fausse. D'un côté, Épicure appréhende qu'en accordant ce principe, il ne lui faille accorder aussi que tout arrive fatalement, attendu que si, de toute éternité, l'une des deux alternatives est vraie, elle est certaine, et que, si elle est certaine, elle est nécessaire, ce qui lui paraît confirmer l'opinion de la nécessité fatale (*si enim alterutrum ex æternitate verum sit, est id etiam certum ; et si certum, etiam necessarium : ita et necessitatem et fatum confirmari putat*). D'autre part, Chrysippe craint que, s'il n'est pas admis que toute proposition est vraie ou fausse, il ne puisse pas démontrer que tout arrive par l'effet du destin et que les choses futures se produisent en vertu de causes éternelles. » (*De Fato*, x.)

phétiser[1]. Si par impossible il n'y avait point de Dieu, il serait pourtant certain que tout ce que le plus grand fou du monde prédirait, arriverait ou n'arriverait pas. C'est à quoi ni Chrysippe ni Épicure ne prenaient pas garde[2]. »

On voit, par le passage que nous venons de citer, qu'Épicure entendait bien soutenir le libre arbitre; qu'il n'était pas de ceux qui, n'en gardant que le nom, le trahissent en croyant le défendre; que, loin de méconnaître la portée de la thèse libertiste, il en admettait résolument toutes les conséquences possibles; qu'il en déduisait même telle proposition que, selon Bayle, elle n'implique nullement.

Ainsi le système d'Epicure était certainement, dans son intention, dans sa pensée, une philosophie de la liberté. Cicéron l'avait dit, et Bayle ne le met pas en doute. Mais Epicure était obligé de concilier le libre arbitre avec les principes de l'atomisme; d'après ces principes, le libre arbitre était la propriété de ce composé, l'homme; il fallait donc trouver à cette propriété une origine dans les composants, dans les atomes. Voyons ce qu'il « inventa pour se tirer, dit Bayle, de l'embarras du destin ».

« Il donna à ses atomes un mouvement de déclinaison, et il établit là le siège, la source et le principe des actions libres; il prétendit que par ce moyen il y avait des événements qui se soustrayaient à l'empire de la nécessité fatale. Avant lui, on n'avait admis dans les atomes que le mouvement de la pesanteur et celui de réflexion. Celui-là se faisait toujours par des lignes perpendiculaires, et ne changeait jamais dans le vide; il ne recevait du changement que lorsqu'un atome se choquait avec un autre. Epicure supposa que, même au milieu du vide, les atomes déclinaient un peu de la ligne droite; et de là venait la liberté, disait-il[3]. »

Ici le critique rappelle un passage de Cicéron qui met en

(1) Bayle fait ici allusion à ces deux vers qu'Horace fait répondre à Ulysse par le devin Tirésias (*Satires*, liv. II, satire V)

> *O Laertiade, quidquid dicam, aut erit, aut non :*
> *Divinare etenim magnus mihi donat Apollo,*

et au jugement de Boèce sur cet oracle (*vaticinio illo ridiculo*), auquel ressemblerait, dit-il, « une prescience divine qui n'embrasserait rien de certain, rien de stable (*nihil certum, nihil stabile*), si les événements futurs n'étaient connus que comme pouvant arriver, ou ne pas arriver » (*æque vel fieri, vel non fieri posse*). (*De consolatione philosophiæ*, V.)

(2) *Dictionnaire historique et critique*, art. *Epicure* (note U).

(3) *Dictionnaire historique et critique*, art. *Epicure* (note U).

lumière l'opposition de l'atomisme épicurien et de l'atomisme de Démocrite, celui-ci déterministe, celui-là libertiste. « Epicure, dit Cicéron, imagina cette déclinaison des atomes, parce qu'il craignait que, si la pesanteur seule emportait les atomes d'un mouvement naturel et nécessaire, il n'y eût rien de libre en nous (*nihil liberum nobis esset*), le mouvement de l'âme dépendant de celui des atomes. Aussi Démocrite, l'inventeur des atomes, avait-il mieux aimé soumettre toutes choses à la nécessité que de soustraire ses corpuscules à leurs mouvements naturels[1]. »

Mais la déclinaison n'était pas seulement, pour Epicure, le principe de la liberté humaine; il voulait, en outre, qu'elle eût joué un rôle nécessaire dans la production du monde.

« Remarquons, en passant, qu'un autre motif le porta à inventer ce mouvement de déclinaison : il le fit servir aussi à expliquer la rencontre des atomes; car il vit bien qu'en supposant qu'ils se mouvaient tous avec une égale vitesse par des lignes droites qui tendaient toutes de haut en bas, il ne ferait jamais comprendre qu'ils eussent pu se rencontrer, et qu'ainsi la production du monde aurait été impossible. Il fallut donc qu'il supposât qu'ils s'écartaient de la ligne droite[2]. »

Après avoir cité les vers où Lucrèce décrit le double usage du mouvement de déclinaison, Bayle passe à la critique de cette théorie.

« S'il s'agissait, dit-il, de montrer les absurdités de cette doctrine, on en montrerait plusieurs; car, en premier lieu, qu'y a-t-il de plus indigne d'un philosophe que de supposer du bas et du haut dans un espace infini? C'est néanmoins ce qu'Épicure supposa; car il prétendit que tous les atomes se mouvaient de haut en bas. S'il eût supposé qu'ils se mouvaient par toutes sortes de lignes droites, il eût assigné une bonne cause de leur rencontre sans être obligé de recourir au prétendu mouvement de déclinaison. En second lieu, ce mouvement-là l'engageait à se contredire. Il enseignait que de rien on ne faisait rien, et cependant la déclinaison des atomes ne dépendait, selon lui, d'aucune cause, elle venait donc de rien. Cette conséquence est d'autant plus forte que Lucrèce avoue que les actions libres de notre âme viendraient de rien, si les atomes n'avaient pas le mouvement de décli-

(1) *De Fato*, x.

(2) *Dictionnaire historique et critique*, art. *Epicure* (note U).

naison. Il prétend qu'elles ne dépendent ni du mouvement de pesanteur, ni du mouvement de répercussion des atomes; car en ce cas-là il serait contraint de reconnaître qu'elles se trouvent dans l'enchaînement des causes éternelles et nécessaires, et par conséquent qu'elles sont assujetties à la fatale nécessité dont il veut les exempter. Et ce qui fait, selon lui, que ne dépendant nullement ni de la pesanteur, ni de la répercussion des atomes, néanmoins elles ne sont pas faites de rien, c'est que les atomes ont un mouvement de déclinaison. Je conclus de là que ce mouvement se fait de rien, ou, ce qui est la même chose, qu'il n'a point de cause, et je précipite Épicure dans l'abîme qu'il a voulu fuir. S'il répond qu'il est autant de la nature des atomes de décliner que de se mouvoir de haut en bas et de s'entre-choquer toutes les fois qu'ils se rencontrent, je réplique que leur déclinaison ne sert de rien à la liberté humaine et n'empêche pas la fatalité : je lui soutiens *ad hominem* que toute la fatalité des stoïques est conservée ; car il avoue que le mouvement de pesanteur et celui de répercussion introduisent inévitablement la nécessité fatale. En troisième lieu, il est absurde de supposer qu'un être qui n'a raison, ni sentiment, ni volonté, s'écarte de la ligne droite dans un espace vide, et qu'il s'en écarte, non pas toujours, mais en certain temps et en certains points de l'espace non réglés. Pour quatrième absurdité, je lui allègue la disproportion qui se rencontre manifestement entre la nature de la liberté et le mouvement, quel qu'il puisse être, d'un atome qui ne sait, ni ce qu'il fait, ni où il est, ni qu'il existe. Quelle conséquence y a-t-il entre ces deux propositions : *L'âme de l'homme est composée d'atomes qui en se mouvant nécessairement par des lignes droites déclinent un peu du droit chemin; donc l'âme de l'homme est un agent libre?* Cicéron a très bien jugé de cette hypothèse d'Épicure, quand il a dit qu'il serait beaucoup moins honteux d'avouer que l'on ne peut pas répondre à son adversaire que de recourir à de semblables réponses[1]... Il était facile, ce me semble, de l'embarrasser : Comment voulez-vous, lui pouvait-on dire, que la liberté de l'homme soit fondée sur un mouvement d'atomes qui se fait

1) « Épicure, dit Cicéron, a bien vu que, si les atomes étaient portés en bas par leur pesanteur, rien ne serait en notre pouvoir (*nihil fore in nostra potestate*), parce que leur mouvement serait nécessaire et immuable : et il a trouvé un moyen d'éviter la nécessité (*quo modo necessitatem effugeret*) auquel Démocrite n'avait pas songé : c'était de dire que

sans aucune liberté? La cause peut-elle donner ce qu'elle n'a pas? Cent atomes qui se penchent sans savoir ce qu'ils font, peuvent-ils former un jugement par lequel l'âme se détermine avec connaissance de cause au choix de l'un des partis qui se présentent? Épicure eût pu connaître par là combien il lui importait d'attribuer à chaque atome une nature animée et sensitive, comme il semble que Démocrite l'avait fait, et comme Platon avait supposé que la matière avait une âme avant que Dieu eût construit le monde [1]. »

En cette critique, Bayle se sert des arguments de Cicéron, auxquels il accorde, selon nous, beaucoup trop de valeur. Mais on a vu qu'il ne s'y borne pas : de ses objections au rôle du *clinamen*, les plus fortes sont originales et viennent de la nouvelle philosophie.

Comme Cicéron, il oppose à la théorie épicurienne de la liberté celle que soutenait Carnéade, sans pourtant croire que cette dernière décide vraiment la question, ou plutôt en se rendant bien compte qu'elle la laisse ouverte.

« Il ne faut pas oublier, dit-il, ce que Cicéron rapporte, que Carnéade inventa une solution bien plus subtile que tout ce que les Épicuriens avaient forgé. Ce fut de dire que l'âme avait un mouvement volontaire dont elle était la cause [2]. Il

l'atome, qui est porté directement en bas par la pesanteur, s'écarte un peu de la ligne droite. Il est plus honteux de défendre ainsi son opinion que d'avouer l'impossibilité de la défendre. » (*De Natura Deorum*, liv. I, ch. xxv.)

(1) *Dictionnaire historique et critique*, art. *Epicure* (note U). — Nous avons montré, dans l'*Année philosophique* de 1896 (p. 152 et suiv.), que Bayle s'est trompé en prêtant à Démocrite l'hypothèse des atomes animés et en accusant Epicure de ne l'avoir pas retenue. Quant à celle qui met une âme dans la matière, avant la construction du monde, c'est, d'après un passage de Plutarque sur l'interprétation du *Timée*, qu'il l'attribue à Platon. « Le monde (selon Platon), dit Plutarque, n'a pas été fait de ce qui n'existait pas, mais de ce qui n'était pas bien ordonné, comme sont faits une maison, un habit, une statue. Avant la naissance du monde existait le chaos (ἀκοσμία), et le chaos n'était pas sans corps, sans mouvement, sans âme (οὐκ ἀσώματος, οὐδ' ἀκίνητος, οὐδ' ἄψυχος). Mais ce corps était sans forme et sans consistance; ce mouvement, sans règle et sans mesure ; c'était le désordre d'une âme dépourvue de raison (ψυχῆς οὐκ ἐχούσης λόγον). Car Dieu n'a pas fait corps, ce qui était incorporel, ni âme ce qui n'était pas animé (οὔτε σῶμα τὸ ἀσώματον, οὔτε ψυχὴν τὸ ἄψυχον ἐποίησεν). » (*De la création de l'âme d'après le Timée de Platon*, IV.) — L'idée de donner une âme à la matière, même à l'état de chaos, nous paraît très conforme au rapport qu'établit Platon entre l'âme et le mouvement.

(2) « Il y avait plus d'ingéniosité chez Carnéade, qui enseignait que les Epicuriens pouvaient défendre leur cause (la liberté) sans recourir à cette

est certain que Carnéade leur fournissait là une réponse non seulement beaucoup plus solide que celle qu'ils employaient, mais aussi la plus ingénieuse et la plus forte que l'esprit humain puisse produire. J'avoue qu'on eût pu lui demander : ces actions volontaires de l'âme, qui ne dépendent point d'une cause externe, dépendent-elles de la nature de l'âme, comme le mouvement de pesanteur dépend de la nature des atomes selon Épicure ? En ce cas-là vous n'ôtez point la fatalité des stoïques, car vous n'admettez aucun effet qui ne soit produit par une cause nécessaire. Ni Carnéade, ni aucun autre philosophe païen, n'était capable de répondre rien de positif à cette question [1]. »

II

Dans ses Remarques critiques sur l'atomisme épicurien, Bayle ne s'occupe pas de la filiation historique des hypothèses qui en font une doctrine originale. Le point de vue de la genèse, de la succession et de l'évolution des idées, dans l'histoire de la philosophie, lui est resté étranger. S'il se fût placé à ce point de vue, il eût sans doute mieux compris la valeur et la portée des conceptions d'Épicure.

Dans l'atomisme de Démocrite, la pesanteur n'est pas un réel principe de mouvement ; elle n'est qu'un résultat du choc. Dans l'atomisme épicurien, elle est devenue une qualité

déclinaison chimérique (*sine hac commentitia declinatione*). Mieux valait, pour la défendre, supposer, comme lui, un certain mouvement volontaire de l'âme (*quemdam animi motum voluntarium*), que d'introduire, comme eux, une déclinaison dont ils ne pouvaient trouver la cause ; il leur fournissait un moyen de résister facilement à Chrysippe... Lorsque nous disons (avec Carnéade) que l'âme se meut sans cause (*sine causa moveri*), nous entendons sans cause externe et antécédente (*sine externa causa*), et non absolument (*omnino*) sans cause. De l'atome, emporté dans le vide par son propre poids, on peut aussi dire qu'il se meut sans cause, puisque son mouvement n'est déterminé par aucune cause externe. Mais, comme les physiciens se riraient de nous, si nous disions que quelque chose arrive sans cause (*quidquam fieri sine causa*), nous devons distinguer et dire : Il est de la nature de l'atome que son propre poids l'entraîne : et c'est là la cause de son mouvement. De même, il ne faut pas chercher de cause externe aux mouvements volontaires de l'âme : car il est de la nature du mouvement volontaire qu'il soit en notre puissance et nous obéisse (*motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat*) : il n'est donc point sans cause, car sa cause, c'est sa nature même. » (*De Fato*, XI.)

(1) *Dictionnaire historique et critique*, art. *Épicure* (note U).

naturelle et essentielle de l'atome. « Démocrite, dit Plutarque, n'avait donné aux atomes que deux propriétés : la grandeur et la figure (μέγεθος τε καὶ σχῆμα). Épicure y ajouta la pesanteur (τὸ βάρος), nécessaire, dit-il, pour que les corps aient en eux une cause de mouvement [1]. »

« Les atomes, dit Cicéron, ont un mouvement qui, selon Démocrite, vient du choc, et, selon vous-même, Épicure, de la gravité et de la pesanteur (*quamdam vim motus habebunt à Democrito impulsionis, quam plagam ille appellat ; a te, Epicure, gravitatis et ponderis*) [2]. »

Il est clair que, de Démocrite à Épicure, la notion des propriétés de l'atome a changé. C'est qu'entre les deux atomismes se place la théorie aristotélique du mouvement naturel.

Aristote oppose cette théorie à celle de Démocrite qui, écartant toute idée de commencement, n'avait admis que le mouvement toujours reçu par choc et transmis d'un atome à l'autre.

« Les choses, disait Démocrite, se passent actuellement de telle manière, parce qu'elles se passaient de même auparavant (ὡς οὕτω καὶ τὸ πρότερον ἐγίνετο). » Il disait encore « qu'il n'y a pas à demander la cause de ce qui a toujours existé, ce qui revient à demander le principe de l'infini (τοῦ ἀπείρου ἀρχήν).

A quoi Aristote répond que ce n'est pas donner une raison suffisante (ἀρχὴν ἱκανήν) d'une chose de dire que cette chose existe ou se produit toujours ainsi ; qu'il faut distinguer entre les choses immuables et éternelles et celles qui deviennent, qui changent, qui se meuvent ; que, pour celles-ci, la question de la cause (c'est-à-dire du principe du mouvement) se pose nécessairement et doit être résolue ; que, d'ailleurs, les éternelles (par exemple l'égalité des angles d'un triangle à deux droits) ont aussi leurs principes, à moins qu'elles ne soient principes elles-mêmes [3].

Dans sa *Métaphysique*, Aristote reproche aux fondateurs de l'atomisme « d'avoir négligé et omis la question de l'origine

(1) *Opinions des philosophes*, ch. III.

(2) *De Fato*, XX. — Suivant Simplicius, les atomes de Démocrite, « inertes par nature (ἀκίνητα) sont mus primitivement par impulsion (πληγῇ κινεῖσθαι) ». Suivant Stobée, « Démocrite dit que les premiers corps (πρῶτα σώματα, les atomes) n'ont pas de pesanteur (βάρος μὲν οὐκ ἔχειν), et qu'ils se meuvent en s'entre-choquant (κατ' ἀλληλοτυπίαν) dans l'infini. »

(3) *Physique* d'Aristote, liv. VIII, ch. I. — *De la génération des animaux*, liv. II, ch. VI.

du mouvement dans les être (περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι.... ῥᾳθύμως ἀφεῖσαν[1]). Dans le *Traité du ciel*, le même reproche est développé, précisé, expliqué. « Quand Leucippe et Démocrite prétendent que les corps premiers (πρῶτα σώματα, les atomes) ont un mouvement éternel dans le vide et dans l'infini, ils devraient bien nous dire de quel mouvement il s'agit et quel est le mouvement naturel à ces corps (τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις). Car s'ils sont mus de force l'un par l'autre (βίᾳ ὑπ' ἀλλήλων), il faut nécessairement aussi qu'il y ait pour chacun d'eux un mouvement naturel (κατὰ φύσιν), outre le mouvement forcé (παρὰ τὴν βίαιον) ; et il faut que le premier mobile se meuve naturellement, et non par force (μὴ βίᾳ) ; ce serait remonter à l'infini (εἰς ἄπειρον) que de ne pas admettre un premier mobile qui se meut naturellement, et que de croire que toujours celui qui donne le mouvement a été mû lui-même antérieurement par force[2]. »

Par ces divers textes concordants, on voit clairement sur quoi porte la critique d'Aristote. Le tort des fondateurs de l'atomisme est, selon lui, de n'avoir pas compris qu'il fallait éviter une régression de causes motrices externes à l'infini, et partant admettre un mouvement naturel et primitif, c'est-à-dire inhérent aux atomes.

Mais Aristote ne s'en tient pas là. Il montre que ce mouvement naturel des atomes, exigé par la raison, n'a pas de sens et ne peut avoir de place dans la cosmologie infinitiste de Leucippe et de Démocrite. Suivons son argumentation.

D'après la doctrine des atomistes, dit-il, les atomes, séparés les uns des autres par le vide (διωρισμένα τῷ κενῷ), ont nécessairement, quoique leurs formes soient différentes, une seule et même nature (φύσιν μίαν), comme si chacun d'eux était un morceau d'or distinct et séparé. Si on leur attribue comme on

(1) *Métaphysique* d'Aristote, liv. I, ch. IV. — Cicéron adresse ce reproche à Épicure comme à Démocrite. « Parmi les points de doctrine qui sont communs à Démocrite et à Épicure, dit-il, et que je n'approuve pas chez eux, il en est un très important, c'est que, tandis qu'il y a dans la nature deux principes à considérer, la matière dont tout est fait, et la force qui fait tout (*unam quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur ; alteram, quae vis sit, quae quidque efficiat*), ils n'ont parlé que de la matière et n'ont pas dit un mot de la force. » (*De Finibus*, liv. I, 6.) — Cette observation est évidemment injuste à l'égard d'Épicure, qui a mis en ses atomes une force naturelle, la pesanteur. Cicéron n'a pas compris que la critique d'Aristote s'appliquait au choc, envisagé par Démocrite comme l'unique cause du mouvement.

(2) *Traité du ciel*, liv. III, ch. II.

y est logiquement contraint. un mouvement naturel, il faut supposer qu'ayant tous la même nature, ils doivent tous avoir la même espèce de mouvement (τὴν αὐτὴν κίνησιν), c'est-à-dire que la direction de leur mouvement naturel est uniforme. Si donc l'unique cause naturelle du mouvement atomique est la pesanteur, il n'y aura plus de corps naturellement légers ; si c'est la légèreté, il n'y aura plus de corps naturellement lourds. Mais, pour que les atomes se meuvent par leur pesanteur ou leur légèreté naturelle, il faut supposer que l'univers a des extrémités et un centre ; ce qui est incompatible avec l'infini de Démocrite (τοῦτο δ᾽ἀδύνατον ἀπείρου γ᾽ὄντος). Dans l'infini, il n'y a ni extrémités, ni centre, ni haut, ni bas, donc aucun lieu vers lequel se dirigerait le mouvement naturel des atomes (οὗ μή ἐστι μέσον μηδ᾽ἔσχάτον, μηδὲ τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω, τόπος οὐθεὶς ἔσται τοῖς σώμασι τῆς φορᾶς). Or, si ce lieu n'existe pas il n'y a pas de mouvement possible (τούτου δὲ μὴ ὄντος κίνησις οὐκ ἔσται) ; car un mouvement qui n'est pas déterminé par le lieu d'où il part et par celui où il tend est chose inconcevable.

Ainsi le mouvement naturel des atomes est à la fois nécessaire et impossible dans la philosophie atomistique. Il y est nécessaire, parce qu'on ne saurait placer le principe du mouvement dans le choc, qui est lui-même produit par le mouvement, et que « supposer un progrès de causes à l'infini, c'est n'en point supposer du tout ». Il y est impossible, parce que « l'idée du mouvement n'est autre chose que l'idée du transport d'un lieu à un autre ». qu'il « n'y a pas de mouvement sans quelque direction », que « donner à la matière le mouvement par abstraction, c'est dire des mots qui ne signifient rien », que le mouvement doit donc « être déterminé en quelque sens [2] », et qu'on ne voit nullement comment il pourrait l'être dans l'espace infini.

Telle est cette belle réfutation de l'atomisme. Nous venons de la résumer en quelques phrases précises que nous empruntons à Rousseau, et qui, détachées des raisonnements spiritualiste où elles entrent, reproduisent exactement la pensée d'Aristote sur l'explication matérialiste du monde — d'un monde infini — par le mouvement communiqué et par le mouvement essentiel.

(1) *Traité du ciel*, liv. I. ch. VII. — Nous n'avons pas traduit littéralement le texte d'Aristote, mais nous croyons en avoir donné exactement le sens.

(2) *Emile*, liv. IV.

Aristote conclut contre le vide et les atomes, contre l'infinité cosmique et contre l'identité de nature et de mouvement naturel des corps. Selon lui, l'univers a des extrémités et un centre. Il peut y avoir, par suite, et il y a, dans l'univers, un haut et un bas, réels et absolus. Le bas est au centre, le haut aux extrémités. Les corps sont différents de nature et, par suite, doués de mouvements naturels différents. Le mouvement naturel des uns est dirigé vers le haut, vers les extrémités ; celui des autres, vers le bas, vers le centre. Ceux-ci sont doués d'une pesanteur naturelle ; ceux-là d'une légèreté naturelle. Et tout ce mécanisme, que nous n'avons pas à examiner ici, est subordonné à la téléologie, en laquelle il a son principe et sa raison d'être[1].

Démocrite attribuait à ses atomes des volumes différents. Les plus grands, pensait il, devaient se mouvoir avec la plus grande vitesse : d'où vient qu'ils heurtaient ceux de moindre volume et, par ces chocs, produisaient les mondes. Il est vrai, répond Aristote, que la différence de vitesse est en rapport avec la différence de grandeur des mobiles; mais c'est précisément parce que le mouvement se produit dans le plein. Il se comprend que, par la force motrice qu'il possède, et qui est proportionnée à sa grandeur, le mobile le plus grand divise le milieu avec le plus de rapidité (θᾶττον διαιρεῖ τῇ ἰσχύϊ τό μεῖζον). Mais dans le vide, il n'y a pas de milieu à diviser, pas de résistance à vaincre. Donc, tous les corps auraient dans le vide la même vitesse (ἰσοταχῆ ἄρα πάντ' ἔσται)[2]. Ainsi les rencontres et chocs, d'où les atomistes font naître les mondes, ne sauraient venir de l'inégale vitesse des atomes.

(1) Nous avons cité quelques phrases de l'*Emile*, d'où ressort, entre Aristote et Rousseau, une conformité frappante et curieuse de vues sur la faiblesse logique du matérialisme traditionnel. L'un et l'autre tiennent que les causes mécaniques ne sont que secondaires et dérivées, qu'elles sont dominées par un principe non mécanique. Mais ils diffèrent sur ce principe. Pour Aristote, ce principe suprême est la cause finale, laquelle agit par l'attraction qu'elle exerce. Pour Rousseau, c'est la volonté, à laquelle, d'effets en effets mécaniques, il faut toujours remonter, et qui est la vraie et unique cause efficiente.

(2) *Physique* d'Aristote, liv. IV, ch. VIII.

III

Ces objections d'Aristote à l'ancien atomisme, Épicure les tient presque toutes pour fondées. Il admet que la raison ne peut s'accommoder du progrès à l'infini; que tout ne peut s'expliquer par le choc, c'est-à-dire par une force extérieure; que, le mouvement forcé supposant un mouvement naturel, il faut donner aux atomes une force intérieure et innée. La pesanteur est, selon lui, cette force innée, cause première du mouvement.

> Pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant
> Externa quasi vi [1].

La pesanteur appartient à tous les atomes; le mouvement dont elle est le principe a, chez tous, la même direction et la même vitesse. Si nous voyons les corps tomber plus ou moins vite, c'est parce que les milieux qu'ils traversent, l'eau et l'air, leur opposent une résistance inégale. Comme ils ne peuvent en rencontrer aucune dans le vide, ils doivent, quelle que soit la différence de leurs masses, s'y mouvoir avec la même rapidité.

> Nam per aquas quæcumque cadunt atque aera deorsum,
> Hæc, pro ponderibus, casus celerare necesse est,
> Propterea quia corpus aquæ naturaque tenuis
> Aeris haud possunt æque rem quamque morari... :
> At contra nulli, de nulla parte, neque ullo
> Tempore, inane potest vacuum subsistere rei,
> Quin sua quod natura petit concedere pergat.
> Omnia quapropter debent par inane quietum
> Æque ponderibus non æquis concita ferri [2].

Il suit de là qu'on ne saurait voir dans l'inégale pesanteur des atomes l'origine des chocs qui rendent les mouvements féconds : la raison ne permet pas de s'arrêter à cette hypothèse de Démocrite.

> Quod si forte aliquis credit graviora potesse
> Corpora, quo citius rectum par inane feruntur,
> Incidere e supero levioribus, atque ita plagas
> Gignere, quæ possint genitales reddere motus
> Avius a vera longe ratione recedit [3].

(1) Lucrèce. *De Natura rerum*, liv. II, v. 288.

(2) *De Natura rerum*, liv. II, v. 230.

(3) *Ibid.*, ibid., v. 225.

Sur tous ces points, Épicure est d'accord avec Aristote, dont il accepte les raisonnements. Mais comme il entend maintenir le vide et l'infinité des atomes et l'univers sans bornes, il se sépare d'Aristote sur la question de la légèreté naturelle, et sur celle du mouvement naturel vers le centre. Ceux-là, dit le poète de l'atomisme épicurien, se laissent abuser par les apparences, qui croient que certains corps tendent en haut par une force qui leur est propre. Ce n'est pas en obéissant à sa nature, c'est en suivant une impulsion étrangère, que la flamme s'élance au faîte des maisons et dévore rapidement les poutres de nos toits. La pesanteur la fait descendre dans le vide autant qu'il dépend d'elle.

Nunc locus est, ut opinor, in his illud quoque rebus
Confirmare tibi, nullam rem posse sua vi
Corpoream sursum ferri, sursumque meare...
Nac cum subsiliunt ignes ad tecta domorum,
Et celeri flamma degustant tigna trabesque,
Sponte sua facere id, sine vi subigente, putandum est...
Sic agitur debent flammæ quoque posse per auras
Aeris expressæ sursum succidere, quanquam
Pondere, quantum in se est, deorsum deducere pugnent[1].

Épicure s'élève contre la conception aristotélique de la pesanteur. Il soutient que l'on ne doit pas considérer la pesanteur comme une force qui porte les corps vers le centre. D'abord, l'espace, qui est infini, ne peut avoir de centre. Mais en eût-il un, il n'y aurait pas de raison pour que les corps s'y arrêtassent plutôt qu'ailleurs. Peut-il y avoir dans l'univers un lieu où ils perdent leur pesanteur, si le vide leur ouvre passage quelque part qu'ils tendent? Ce n'est donc pas cet amour du centre qui forme le lien des diverses parties du monde.

Illud in his rebus longe fuge credere, Memmi,
In medium summæ (quod dicunt) omnia niti...
Nam medium nihil esse potest, ubi inane locusque
Infinita ; neque omnino, si jam medium sit,
Possit ibi quidquam hac potius consistere causa,
Quam quavis alia longe regione manere.
Omnis enim locus atque spatium, quod inane vocamus,
Par medium, per non medium, concedat oportet
Æquis ponderibus, motus quacumque feruntur
Nec quisquam locus est, quo corpora cum venere,
Ponderis amissa vi, possint stare in inani :

(1) *De Natura rerum*, liv. II, 184.

Nec quod inane autem est, illis subsistere debet,
Quin, sua quod natura petit, concedere pergat,
Haud igitur possunt tali ratione teneri
Res in concilio, medii cuppedine victæ[1].

Dans l'atomisme d'Épicure, comme dans celui de Démocrite, c'est le choc qui est fécond (*genitalis*, dit Lucrèce), qui donne naissance aux mondes. Mais, pour Démocrite, le choc est cause première, il n'y a pas à l'expliquer. Pour Epicure, c'est un effet, dont il faut chercher la cause. De quelle cause dépend-il ? La pesanteur ne suffit pas pour le produire : dans le vide, les atomes ont, en vertu de la pesanteur, des mouvements de même direction et de même vitesse; s'il n'est pas d'autre action motrice que celle de la pesanteur, ils chemineront parallèlement, dans leur chute éternelle, sans jamais pouvoir se rencontrer et se réunir, et la nature ne créera jamais rien.

Imbris uti guttæ caderent per inane profundum.
Nec foret offensus natus. nec plage creata
Principiis ; ita nil unquam natura creasset[2].

Ici Épicure fait intervenir la déclinaison. C'est la déclinaison seule qui fait comprendre les rencontres, les chocs, les groupements. C'est à la déclinaison que doit être attribuée l'origine du monde. Les atomes ne sortiraient pas de leur isolement, si, par une action propre à chacun d'eux, et qui n'est déterminée ni pour le temps ni pour le lieu, ils ne s'écartaient un peu de la ligne droite imposée à leur mouvement par la pesanteur. Il suffit d'ailleurs qu'ils s'en écartent aussi peu que possible.

Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus,
Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur :
Ponderibus propriis, incerto tempore ferme,
Incertisque locis, spatio decedere paulum,
Tantum quod nomen mutatum dicere possis[3].

Ce minimum d'inflexion (*nec plus quam minimum,* dit Lucrèce), qui permet d'éviter des mouvements rigoureusement parallèles et partant stériles, ne saurait être contesté au nom de l'observation sensible. Est-ce que l'observation sen-

(1) *De Natura rerum*, liv. I, v. 1051.
(2) *Ibid.*, iv. II, v. 222.
(3) *Ibid.*, ibid., v. 216.

sible, seul criterium du vrai, selon Épicure, peut nous assurer que les atomes suivent partout et toujours une ligne exactement et absolument perpendiculaire ?

> Sed nihil omnino recta regione viai
> Declinare, quis est qui possit cernere sese [1] ?

Pour rendre possibles la rencontre et le choc des atomes et, par suite, la production des divers êtres dont se compose le monde, Épicure joint la déclinaison à la pesanteur. Sur quoi Bayle remarque que l'on peut atteindre ce but sans avoir besoin de ces deux forces ; qu'au lieu de corriger la pesanteur par la déclinaison, il suffit de donner tout d'abord des directions différentes aux mouvements atomiques naturels ; qu'il est d'ailleurs absurde d'admettre une pesanteur qui fait *descendre, tomber* les atomes, comme s'il y avait du bas et du haut dans l'espace infini, et une déclinaison qui vient de rien, puisqu'elle ne dépend d'aucune cause, et qui est donc en contradiction avec le grand principe de l'atomisme : *ex nihilo nihil.*

Nous pouvons et devons écarter d'abord la dernière de ces critiques, le reproche que Bayle, à l'exemple et à la suite de Cicéron, fait au *clinamen* de violer le principe *ex nihilo nihil.* Ce reproche, si souvent reproduit, ne peut vraiment être pris au sérieux. Le principe *ex nihilo nihil* s'applique aux composés et aux qualités qu'ils présentent, non aux atomes et à leurs propriétés naturelles. Ces propriétés, comme les atomes auxquels elles appartiennent, sont causes premières ; elles n'ont donc pas de cause, et l'on peut dire qu'elles viennent du néant. Épicure aurait certainement pu répondre « qu'il est autant de la nature des atomes de décliner, que de se mouvoir de haut en bas, et de s'entre-choquer toutes les fois qu'ils se rencontrent » : et Bayle, qui suppose cette réponse, qui la voit sortir logiquement de l'atomisme épicurien, ne trouve rien à y répliquer, puisqu'il passe à une autre objection. La déclinaison n'est nullement en contradiction avec le principe *ex nihilo nihil,* — pas plus que la figure et la grandeur déterminée des atomes, pas plus que leur pesanteur et leur mouvement de haut en bas, pas plus que les mouvements naturels différents qu'on pourrait leur donner, et qui, d'après l'hypothèse de Bayle, suivraient toutes sortes de lignes droites [2].

(1) *De Natura rerum,* liv. II, v. 249.

(2) Voyez l'*Année philosophique* de 1891, p. 131 et suiv.

Il est sans doute absurde de supposer qu'il y ait du bas et du haut dans l'espace infini. Il l'est également de donner à l'espace infini un centre et des extrémités. Mais le monde n'est pas l'espace : le monde peut-il avoir un centre ? Le monde d'Aristote, oui ; le monde des atomistes, non. Le monde d'Aristote peut avoir un centre, parce qu'il est fini et unique. Le monde des atomistes n'a ni bornes ni unité, et il n'a pas d'unité parce qu'il n'a pas de bornes. Les atomistes, nouveaux et anciens, Épicure aussi bien que Démocrite, ont bien vu que le vide et les atomes, — le vide infini en étendue et les atomes infinis en nombre, — sont incompatibles avec l'unité du monde [1] ; à ce substantif, employé au singulier, *le monde*, ils ne peuvent donner que le sens de collection ; d'après leur doctrine, les atomes, disséminés partout dans l'espace sans bornes, y forment des mondes innombrables, ce qui exclut toute idée de centre cosmique.

A-t-on remarqué qu'en rejetant l'immobilité de la terre, la science moderne est revenue à la cosmologie atomistique, envisagée dans son idée générale de la pluralité des mondes ? Cette idée, commune à Démocrite et à Épicure, domine l'astronomie depuis Copernic. Rappelons-nous la distinction tranchée qu'établit avec raison Auguste Comte entre le *monde* et l'*univers*. L'univers est l'ensemble des astres. Le monde est le système solaire dont notre terre fait partie et dont le soleil est le centre. Le mot *système* exprime très bien l'incontestable unité du monde. Mais l'univers ne forme plus pour nous un système : la science moderne a détruit l'unité que lui attribuait la cosmologie d'Aristote [2].

(1) Le monde des Éléates est un, quoique infini, parce qu'il se confond avec l'espace, — comme le monde de Descartes et de Spinoza, — c'est-à-dire parce qu'il est continu et plein. Mais le vide, qui sépare les atomes et les corps, substitue nécessairement une pluralité infinie à l'unité infinie des Éléates.

(2) « Dans l'ancienne manière de voir, dit Auguste Comte, tous les astres constituaient, malgré leurs caractères propres et la diversité de leurs mouvements, un véritable système général ayant la terre pour centre évident. Au contraire, la connaissance du mouvement de notre globe, transportant subitement toutes les étoiles à des distances infiniment plus considérables que les plus grands intervalles planétaires, n'a plus laissé, dans notre pensée, de place à l'idée réelle et sensible de *système* qu'à l'égard du très petit groupe dont nous faisons partie autour du soleil. Dès lors, la notion de *monde* s'est introduite comme claire et usuelle, et celle d'*univers* est devenue essentiellement incertaine et même à peu près intelligible. » (*Cours de philosophie positive*, 2e édit., t. II, p. 120.)

Dans la cosmologie d'Aristote, la pesanteur est la tendance vers le centre. Que pouvait-elle être dans la cosmologie d'Épicure, qui n'admet pas plus un centre du monde qu'un centre de l'espace ?

Cependant il faut que les atomes aient un mouvement naturel : Aristote l'a établi, et Épicure le reconnait. Il accorde également, suivant toujours Aristote, que les atomes, étant de même nature, doivent avoir la même espèce de mouvement naturel. Mouvement de même espèce signifie mouvement de même direction.

Identité de direction, c'est parallélisme. Donc, quel que soit le mouvement naturel des atomes, il faut qu'ils se meuvent par des lignes droites parallèles. Mais pourquoi ces lignes droites parallèles ne seraient-elles pas celles que révèle à nos sens la chute sur la terre de ces groupes d'atomes qui s'appellent les corps ?

Ainsi raisonnait sans doute Épicure. N'oublions pas que sa méthode est celle de l'empirisme, c'est-à dire de l'observation sensible et de l'induction : de l'observation sensible, envisagée comme unique fondement de toute certitude : de l'induction, qui part des données des sens, mais pour s'en éloigner le moins possible, et qui les relie et en rend compte par les hypothèses les plus commodes. La *chute* de corps dans le vide avait, pour lui, le grand mérite d'être l'hypothèse la plus conforme aux données des sens.

D'ailleurs, il ne méconnaissait nullement le caractère relatif du *haut* et du *bas*. Ces mots, disait-il, appliqués au mouvement infini, sont impropres (κατὰ τοῦ ἀπείρου.... οὐδὲ κατηγορεῖν τὸ ἄνω ἢ κάτω). Il faut entendre par là deux directions opposées celle de la tête aux pieds et celle des pieds à la tête. On ne peut nier que ces deux directions ne soient possibles dans l'infini, et il y a lieu, d'après l'expérience, d'attribuer la première au mouvement naturel et général des atomes [1].

D'après l'ordre nécessaire dans lequel se sont constituées les sciences physiques, on ne doit pas s'étonner que la cosmologie épicurienne n'ait pas été celle de Newton. L'astronomie géométrique devait précéder l'astronomie mécanique ; la découverte de la gravitation universelle supposait la connaissance du système géométrique du monde, c'est-à-dire des formes, des grandeurs, des situations relatives et des révolu-

(1) Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, liv. X, 60.

tions de la terre et des astres. Épicure et ses disciples se faisaient des astres et de la terre les idées les plus fausses. La négation du mouvement vers le centre, qui leur paraissait impliquée par l'infinitisme, — infini spatial et infinité des atomes, — les conduisait à la négation des antipodes. N'est-il pas, disaient-ils, absurde de soutenir, comme le font certains philosophes, que des animaux de toute espèce vont et viennent sous nos pieds, qu'il leur soit possible de tomber de la terre dans les régions inférieures, plus qu'à nous de voler vers la voûte céleste ; qu'ils voient le soleil, quand les astres de la nuit nous éclairent ; qu'ils partagent alternativement avec nous les saisons de l'année, que leurs jours et leurs nuits ont la même durée que nos nuits et nos jours [1] ?

(1)

Et simili ratione animalia subtu' vagari
Contendunt, neque posse e terris in loca cœli
Reciderc inferiora magis quam corpora nostra
Sponte sua possint in cœli templa volare ;
Illi cum videant solem, nos sidera noctis
Cernere, et alternis nobiscum tempora cœli
Dividere, et noctes pariles agitare diesque.
Sed vanus stolidis hæc omnia finxerit error,
Amplexi quod habent perverse prima viaï.

(*De Natura rerum*, liv. I, v. 1050.)

Il n'est pas sans intérêt de rappeler que l'opinion d'Épicure et de ses disciples sur les antipodes a été celle de Lactance et de saint Augustin. « Est-il quelqu'un d'assez inepte (*tam ineptus*), dit Lactance (*Institutions divines*, liv. III, 24) pour croire qu'il y a des hommes qui ont les pieds en haut et la tête en bas (*quorum vestigia sint superiora quam capita*) ; qu'il existe une contrée où les plantes poussent de haut en bas (*deorsum versus crescere*), où la pluie, la neige et la grêle tombent de bas en haut (*sursum versus cadere in terram*). »

« Quant à ce qu'on nous conte, dit saint Augustin, qu'il y a des antipodes, c'est-à-dire des hommes dont les pieds sont opposés aux nôtres (*adversa pedibus nostris calcare vestigia*), et qui habitent cette partie de la terre où le soleil se lève quand il se couche pour nous, il n'y a aucune raison de le croire (*nulla ratione credendum est*). Cette assertion n'est appuyée sur aucun témoignage historique, mais sur des conjectures et des raisonnements, parce que, dit-on, la terre étant ronde et suspendue entre les deux côtés de la voûte céleste, et le même lieu étant pour toutes les régions le bas et le centre (*infimum et medium*), la partie qui est sous nos pieds ne peut être sans habitants. Mais, lors même que l'on croirait et que l'on montrerait que la terre est ronde, il ne s'ensuivrait pas que la partie qui nous est opposée ne fût point couverte d'eau. D'ailleurs, ne le serait-elle pas, quelle nécessité qu'elle fût habitée, puisque, d'un côté, l'Ecriture ne peut mentir, sa véracité étant attestée par l'accomplissement de ses prédictions, et que, de l'autre, il y a trop d'absurdité à dire que quelques hommes aient traversé une si vaste étendue de mer pour aller peupler cette autre partie du monde. » (*De la Cité de Dieu*, liv. XVI, ch. IX.)

Repoussée par Lactance et par saint Augustin, comme par Epicure, la doctrine des antipodes, qu'osait défendre un évêque nommé Virgile, fut

D'ailleurs Épicure était loin de présenter comme démontrées toutes ses idées cosmologiques. Il les proposait, parce qu'elles s'accordaient, selon lui, avec les phénomènes perçus, seuls vraiment certains. Mais il pensait que ceux-ci pouvaient recevoir d'autres explications, lesquelles étaient également légitimes, si elles ne faisaient intervenir que des causes naturelles. Son empirisme radical l'éloignait de tout dogmatisme scientifique, et l'origine qu'il assignait aux rencontres et réunions d'atomes dans l'espace ne lui permettait pas d'affirmer la nécessité de telle ou telle hypothèse, à l'exclusion des autres. On voit par ses lettres à Hérodote et à Pythoclès, que cite Diogène Laërce, qu'il rejetait avec mépris tout système qui prétendait expliquer les faits d'une seule manière sans tenir compte de possibilités différentes [1]. « J'expose, dit Lucrèce, les moyens divers que peut employer la nature dans les différents mondes qu'elles a créés de différentes manières. J'explique toutes les causes possibles du mouvement des astres. L'une de ces causes est nécessairement la vraie ; mais quelle est-elle ? C'est ce que ne peut décider celui qui marche pas à pas [2]. »

Cette idée que les phénomènes observés peuvent suggérer plusieurs hypothèses, également admissibles, entre lesquelles l'esprit doit rester indifférent, paraît fondamentale dans le

accusée de perversité et condamnée par le pape Zacharie. « Quant à la *perverse* doctrine de Virgile, écrit ce pape à Boniface, s'il est prouvé qu'il soutienne qu'il y a un autre monde et d'autres hommes sous la terre, chassez-le de l'Église, dans un concile, après l'avoir dépouillé du sacerdoce. » C'est à quoi Pascal fait allusion : « Ne vous imaginez pas que les lettres du pape Zacharie, pour l'excommunication de Virgile, sur ce qu'il tenait qu'il y avait des antipodes, aient anéanti ce nouveau monde ; et qu'encore qu'il eût déclaré que cette opinion était une erreur bien dangereuse, le roi d'Espagne ne se soit pas bien trouvé d'en avoir plutôt cru Christophe Colomb, qui en venait, que le jugement de ce pape, qui n'y avait pas été. » (*Provinciales*, lettre 18.)

Chez Lactance, saint Augustin, le pape Zacharie, la foi chrétienne s'unissait à l'empirisme radical contre l'idée des antipodes, fondée à l'origine, et jusqu'à la découverte de l'Amérique, sur le seul raisonnement.

(1) *Vie des philosophes*, liv. X, 86, 87.

(2)

... Quid possit, fiatque per omne
In variis mundis varia ratione creatis,
Id doceo, plyresque sequor disponere causas
Motibus astrorum, quæ possint esse per omne.
E quibus una tamen sit et hæc quoque causa necesse est,
Quæ vegeat motum signis : sed quæ sit earum
Præcipere, haud quaquam est pedetentim progredientis.

(*De Natura rerum*, liv. V, v. 528.)

nouvel atomisme. Elle se déduisait logiquement des principes qui le caractérisent : principes de la nature, principes de la connaissance, règles de la vie. Elle menait à subordonner la philosophie naturelle à la morale, à écarter toute opinion capable d'affliger et d'inquiéter l'âme, de troubler l'*euthymie*[1]. Et c'est bien la portée que lui donnait Epicure. « On doit croire, dit-il dans sa lettre à Hérodote, qu'il appartient à la science de la nature d'examiner avec soin les causes des phénomènes, mais de manière que l'on trouve le bonheur dans la connaissance des choses célestes (καὶ τὸ μακάριον ἐν τῇ περὶ τῶν μετεώρων γνώσει, ἐνταῦθα πεπτωκέναι)... Ce n'est pas une science qui mène au bonheur que celle qui s'occupe de l'ordre des choses célestes sans nous affranchir de la crainte qu'il peut inspirer. Il nous suffit, à nous, d'être persuadés que cet ordre n'est pas l'effet de volontés redoutables, et qu'il peut s'accomplir de bien des manières (πλεοναχῶς), dont aucune ne doit nous inquiéter. Et celui qui, même sans une étude approfondie de chaque sujet, s'attache à cette opinion sur la nature de l'univers, surpassera les autres hommes en force de l'esprit, et sans cesse y revenant, ou de lui-même, ou à l'aide d'un maître, il y puisera la tranquillité de la vie[2]. »

IV

Bayle n'a pas vu, semble-t-il, où était vraiment le point faible de la cosmologie épicurienne. Il aurait dû reprendre, pour l'appliquer à la pesanteur, au mouvement naturel et général des atomes dont la pesanteur est le principe dans le système épicurien, une critique d'Aristote, à laquelle Epicure n'avait pas voulu faire attention, ou dont il n'avait pas saisi toute la portée. Il aurait dû remarquer que, dans le vide infini, ce n'est pas seulement le mouvement de haut en bas qu'il est impossible de concevoir, c'est toute espèce de mouvement déterminé.

Un mouvement déterminé, comme l'ont dit Aristote et Rousseau, part d'un lieu déterminé et suit une ligne déterminée. Or, ni ce lieu ni cette ligne ne sont concevables dans

(1) C'est le reproche que fait Bacon à Epicure (*Dignité et accroissement des sciences*, liv. II, ch. XIII.)

(2) *Vie des philosophes*, liv. X, 78-81.

l'espace infini. Il n'y a aucune raison pour placer un atome dans un point de l'espace plutôt que dans un autre, aucune raison pour le faire suivre, en son mouvement, telle ligne droite plutôt que telle autre, — aucune raison qui se puisse tirer soit de la nature de l'atome, soit de celle de l'espace. Et c'est, pour le dire en passant, ce qui prouve l'idéalité de l'infini spatial.

Il est clair que l'espace, dont on peut au moins dire qu'il est absolument passif, que ce vide profond (*inane profundum*), qui n'offre aucune résistance, ne peut avoir d'action déterminante, dirigeante, sur le mouvement des atomes. D'autre part, on admet, dans la doctrine épicurienne, que le mouvement primitif de chaque atome vient uniquement de sa nature, et qu'il est donc indépendant des mouvements des autres. On admet, par conséquent, que si les mouvements naturels et généraux des atomes sont uniformes, c'est-à-dire suivent des lignes parallèles, et si les lignes parallèles suivies sont perpendiculaires au plan infini de l'horizon, c'est parce qu'ils ont la même nature, et non parce qu'ils exercent une action quelconque les uns sur les autres. Épicure était fort éloigné de toute idée de force attractive. La gravité innée qu'il donnait aux éléments matériels et qui les fait tomber parallèlement dans le vide (*imbris uti guttæ*) n'avait rien de commun avec la gravitation universelle de Newton.

Rien de plus aisé à concevoir que le mouvement naturel dans la cosmologie d'Aristote. Il est déterminé, nous l'avons vu, de la manière la plus simple par la conception d'un monde fini, d'un monde qui a centre et extrémités. Dans ce monde, il y a, pour le mouvement naturel, un point de départ et un terme et deux directions opposées : des extrémités au centre, du centre aux extrémités. La première est celle du mouvement naturel que produit la pesanteur ; la seconde, celle du mouvement naturel qui vient de la légèreté[1]. L'erreur d'Épicure est d'avoir voulu transporter la notion aristotélique du mouvement naturel dans un système où elle ne saurait avoir de place.

Le restaurateur de l'atomisme épicurien, Gassendi, avait très bien compris l'impossibilité du mouvement naturel, tel que l'entendait Épicure, c'est-à-dire de la chute des atomes

(1) Il y a, dans la cosmologie d'Aristote, une troisième sorte de mouvement naturel dont nous n'avons pas à parler ici. C'est le mouvement circulaire, mouvement parfait, qui est celui du ciel.

dans le vide infini. Il admettait, en chaque atome, une tendance innée au mouvement; mais à cette tendance devait, pensait-il, se joindre l'action d'une cause extérieure pour réaliser et déterminer le mouvement. La force qui porte le fer vers l'aimant avait frappé son attention, et il assimilait la pesanteur à cette force : le mouvement des graves était, selon lui, dû à l'attraction de la terre. Nous citerons ici quelques passages où Bernier résume la pensée de Gassendi sur ce point :

« Je remarque que la pesanteur ne peut être une qualité propre et naturelle à la pierre pour chercher précisément son lieu, ou en tant qu'il est lieu; parce qu'en quelque endroit que soit la pierre, elle a son lieu, et n'en peut occuper un plus grand, ou un plus petit... Il semble donc que la pesanteur est plutôt dans la pierre afin qu'elle cherche la chose qui est dans le lieu vers lequel elle tend[1].

« Pour avoir l'intelligence de ceci, concevons que, lorsqu'une pierre est en l'air, Dieu réduise toute la machine du monde dans le néant et qu'il laisse seulement cette pierre; si nous concevons que la pierre change de lieu, vers quel côté dirons-nous qu'elle doit être mue? Sera-ce vers le haut ou vers le bas? Mais il n'y aurait plus alors ni haut ni bas, tout lieu lui serait absolument indifférent dans cet espace...

« C'est pourquoi, comme il y a deux choses ici vers lesquelles la pierre serait portée, savoir la terre et le lieu de la terre, il semble qu'elle serait absolument portée vers la terre *par soi*, et vers le lieu de la terre seulement *par accident*. Ceci est confirmé de ce que la vérité est que la pierre peut être jointe à la terre, mais qu'elle ne peut toutefois pas occuper le lieu de la terre, parce que deux corps ne peuvent pas être ensemble dans le même lieu.

« Et d'ailleurs, la pierre peut être d'autant moins portée *par soi* vers le centre qu'il ne lui est pas permis, ni à quelque autre corps que ce soit, de pénétrer jusque-là ; et quand même quelque chose y pourrait pénétrer, elle ne pourrait trouver son lieu dans le centre qui, étant un point indivisible, ne

(1) Ces formules, qui énoncent une théorie de la pesanteur absolument opposée à celle d'Epicure, sont celles mêmes de Gassendi, dont Bernier a traduit littéralement le texte : *Adnoto gravitatem esse non posse qualitatem ipsi lapidi inditam ad quærendum locum præcise, seu ut locus est: etenim lapis, ubicumque sit, locum habet, et neque ampliorem neque angustiorem occupaturus alias usquam est... Videtur gravitas lapidi potius indita, ut rem quærat, in loco versus quam tendit, existentem.* »

peut être le lieu d'une chose qui a quelque petite grandeur; toutefois elle y est portée *par accident*, parce que, tendant vers la terre par une ligne très courte (c'est-à-dire droite), c'est *par accident* que nous comprenons qu'une ligne de cette sorte étant continuée passe par le centre de la terre...

« Il faut donc reconnaître qu'il parvient quelque chose de la terre vers la pierre, à laquelle il ne parvient rien de semblable d'un autre endroit; c'est pourquoi, outre ce qui est dans la pierre, il se doit faire une certaine transmission de la terre vers la pierre par le moyen de laquelle elle soit attirée vers elle.

« Nous ne pouvons apporter de comparaison plus propre que celle de l'aimant vers lequel le fer tend, non en tant qu'il est dans un certain lieu, mais en tant qu'il est aimant. puisqu'en quelque lieu qu'il soit, il est porté vers lui... C'est pourquoi je dis que, si cette force par laquelle le fer est porté vers l'aimant, en quelque endroit qu'il soit placé, n'est pas tant une qualité qui soit en lui qu'une qualité qui lui est imprimée de dehors, il semble aussi que cette force par laquelle la pierre est portée vers la terre, en quelque endroit qu'elle soit placée, n'est pas tant une qualité naturelle à la pierre qu'une qualité qui lui est imprimée; et nous n'avons pas moins accoutumé pour cela d'appeler cette force pesanteur, mais nous entendons par cette pesanteur, non une qualité *qui pousse par dedans, mais qui tire par dehors*[1].

« Pour comprendre ceci plus aisément, soutenez dans votre main quelque morceau de fer d'une pesanteur déterminée, par exemple, d'une livre; vous direz sans doute que vous soutenez un corps qui par une pesanteur qui lui est naturelle est portée vers la terre, et vous jugerez qu'une telle pesanteur est d'une livre; s'il arrive ensuite que quelqu'un mette sous votre main une pierre d'aimant, il est certain que vous expérimenterez que ce morceau de fer pèsera beaucoup davantage, et que sa pesanteur sera de plusieurs livres. Jugerez-vous alors que cette pesanteur ajoutée lui est naturelle? Elle n'est point toutefois différente de l'autre. Vous connaissez donc par là qu'il peut y avoir une pesanteur qui ne soit point naturelle et interne, mais une force qui soit imprimée par un principe externe. Or, pourquoi toute pesanteur ne serait-elle point de

(1) « *Non ab intrinseco pellentem*, dit Gassendi, *sed ab extrinseco trahentem*. »

même ? Et comme celle qui est surajoutée au fer est par l'attraction de l'aimant, pourquoi n'y en peut-il pas avoir une qui provienne de l'attraction de la terre ?

« Ne voyez-vous pas que, si toutes les fois que vous avez soutenu ce morceau de fer, il fût arrivé que la même pierre d'aimant dont vous n'eussiez pas connu la vertu attractrice eût été sous votre main, vous eussiez juré que cette pesanteur du fer lui était naturelle? Et que pensez-vous faire maintenant quand vous assurez que la pesanteur que vous sentez dans la pierre est naturelle, puisque toutes les fois que vous avez soutenu la pierre dans votre main, la terre a toujours été dessous, laquelle vous ne saviez ni ne croyiez pas avoir la force d'attirer la pierre [1] ? »

Par ce raisonnement inductif, Gassendi ramenait ingénieusement la gravité à l'attraction magnétique : la terre lui paraissait agir sur les graves comme un grand aimant [2]. Mais il n'entendait pas que cette attraction fût une action à distance ; il en faisait une réelle *traction*, opérée par une matière réelle en contact avec les graves ; la pesanteur était le résultat de cette traction, comme elle l'était du choc, dans l'atomisme de Démocrite :

« Puis donc qu'il est très probable qu'il part de l'aimant des corpuscules qui servent à son attraction, et que d'ailleurs il serait ridicule de concevoir que l'aimant transmet une qualité dans le fer, sans lui transmettre sa substance, soit parce qu'un accident ne peut passer d'un sujet dans un autre, soit parce que le milieu n'a pas des dispositions propres à cette propagation, soit parce qu'il ne se peut faire d'infinies propagations, comme il s'en devrait faire, etc ; puisqu'il est, dis-je, probable qu'il s'écoule de l'aimant des corpuscules insensibles qui touchent, affectent et attirent le fer, qui est éloigné, il est de même très probable qu'il s'en écoule aussi de la terre qui touchent, affectent et attirent les choses qu'on appelle pesantes, et qui en sont éloignées [3]. »

Ainsi des corpuscules, émanant de la terre, vont toucher et *tirer* et faire tomber les graves. La pesanteur n'est plus,

(1) Bernier. *Abrégé de la Philosophie de Gassendi*, t. I, liv. II, ch. II.

(2) Gilbert, François Bacon et Kepler attribuaient comme Gassendi, la pesanteur à l'attraction de la terre, qu'ils concevaient également comme analogue à l'attraction magnétique. Mais ils différaient de Gassendi en ce qu'ils supposaient que cette force attractive agissait à distance.

(3) *Abrégé de la Philosophie de Gassendi*, t. I, liv. II, ch. II.

comme dans l'atomisme épicurien, une cause naturelle et primitive de mouvement : c'est un effet de l'action de ces corpuscules. Mais en quoi consiste précisément cette action ? Gassendi juge, tout considéré, qu'il est très difficile de le dire et des diverses conjectures qu'il propose aucune ne lui paraît à lui-même bien satisfaisante.

Ce qui offre un intérêt philosophique et qui nous a paru mériter l'attention, dans l'atomisme de Gassendi, c'est beaucoup moins la chute des graves par un mode d'attraction quelconque que la critique de la gravité innée et du mouvement naturel des atomes. Il résulte de cette critique que les atomes ne peuvent se mouvoir, chacun en vertu d'une force propre et indépendante, dans le vide infini; parce que leur mouvement ne peut y prendre une direction plutôt qu'une autre, et qu'un mouvement sans direction déterminée n'est rien d'intelligible. Se mouvoir, c'est changer de lieu. Un atome peut changer de lieu par rapport à d'autres atomes : peut-il changer de lieu par rapport à l'espace, comme tel, qui, comme l'a dit Leibniz, « bien loin de déterminer de lui-même, a besoin d'être déterminé lui-même par les choses qu'il contient[1] » ?

Du principe que pose Gassendi découlent des conséquences qui semblent lui avoir échappé. Les atomes seraient immobiles, s'ils ne tendaient à se rapprocher ou à s'éloigner les uns des autres ; en d'autres termes, le mouvement primitif de chacun d'eux est relatif aux autres, donc déterminé par l'existence et par l'action des autres ; et cette action ne peut s'exercer qu'à distance, puisqu'ils sont d'après l'hypothèse, séparés par le vide. Il serait évidemment contradictoire de dire qu'un élément indivisible peut, comme, selon Gassendi, la terre aux graves, envoyer à un autre élément indivisible des corpuscules qui le touchent et le tirent. Quand il s'agit de l'action mutuelle primitive des atomes, il faut abandonner cette idée de traction mécanique : elle doit faire place, comme celle du choc, de la *plaga*, de Démocrite, à l'attraction entendue au sens téléologique ou aristotélicien, qui suppose dans l'atome une sorte d'instinct et de sentiment.

Nous voilà loin d'Épicure et de ses atomes cheminant parallèlement dans le vide en vertu de la pesanteur. — Mais pourquoi, dit Bayle, au lieu de mouvements parallèles, n'a-t-il pas donné aux atomes des mouvements primitifs en toutes

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. III, ch. III.

sortes de directions ? Il n'eût pas eu besoin de la déclinaison pour les rapprocher et les réunir. — En donnant aux atomes des mouvements naturels en sens divers, Épicure n'eût pas tenu compte du raisonnement d'Aristote, qui de l'identité de nature déduisait l'identité de mouvement naturel. Il n'eût pas tenu compte de l'observation sensible, qu'il avait appris d'Aristote à considérer comme la source de toute connaissance et de toute certitude, et qui lui montrait dans la pesanteur le principe le plus général et le plus constant des mouvements des corps. L'hypothèse des mouvements atomiques parallèles était certainement plus simple que celle de Bayle. Et celle-ci soulève la même objection insoluble que l'hypothèse des mouvements atomiques parallèles. Différentes ou semblables, les directions des mouvements atomiques primitifs veulent être déterminées, et elles ne peuvent l'être, si rien n'existe pour les déterminer. — pour tracer la ligne que suit chaque atome, — rien que l'espace et la force motrice inhérente à cet atome ; en d'autres termes, si chaque atome ne se meut vers un *but* réel, c'est-à-dire ne tend, à travers le vide, vers un autre atome.

On remarquera que l'hypothèse de Bayle sacrifie en quelque sorte la pesanteur à la déclinaison, qui devient l'unique force motrice naturelle. Il est clair, en effet, qu'une force propre à chaque atome, en vertu de laquelle chaque atome en mouvement a sa direction particulière, différente de celle des autres, ressemble absolument, par ce caractère individuel, à la déclinaison d'Épicure. Elle en diffère en ce qu'elle est immuable en chaque atome, auquel elle fait suivre constamment la même ligne droite, tandis que la déclinaison d'Épicure produit ses effets en des temps et en des lieux incertains (*incerto tempore. incertisque locis*). L'espèce de déclinaison dont il s'agit dans l'hypothèse de Bayle suffit pour donner naissance au monde ; elle rend possibles les rencontres et les chocs dont le monde est le produit ; elle met ainsi l'accident à l'origine des choses ; mais elle ne le met qu'à l'origine, et laisse régner sur les choses une fois produites la plus absolue fatalité. La déclinaison épicurienne ne se borne pas à créer le monde ; elle est chargée de remplir encore un autre office : par son action spontanée, dont le temps et le lieu n'ont rien de nécessaire, par ses effets, qui échappent à toute prévision. elle fait, dans le monde même, une part à la contingence et à la liberté[1].

(1) « Dira-t-on qu'une loi essentielle et immuable de mouvement local des atomes explique la liberté de l'homme ? Ne voit-on pas que le *clina-*

V

Le libre vouloir qui, dans l'homme, résiste à la fatalité de la pesanteur et de l'impulsion externe est, pour Epicure, un fait d'expérience. C'est l'expérience qui nous apprend la différence du mouvement contraint et du mouvement volontaire. L'expérience, dit Lucrèce, nous atteste que la volonté est, au fond de nous-mêmes, par son effort, par son action sur nos membres, la source d'un mouvement capable de lutter contre le mouvement contraint et de le neutraliser :

Ut videas initium motus a corde creari,
Ex animique voluntate id procedere primum,
Inde dari porro per totum corpus et artus.
Nec simile est ut cum impulsi procedimus ictu,
Viribus alterius magnis magnoque coactu :
Nam tum materiam totius corporis omnem
Perspicuum est, nobis invitis, ire rapique,
Donicum eam refrenavit per membra voluntas.
Jamne vides igitur, quanquam vis extera multos
Pellit, et invitos cogit procedere sæpe,
Præcipitesque rapit, tamen esse in pectore nostro
Quiddam, quod contra pugnare obstareque possit,
Cujus ad arbitrium quoque copia materiaï
Cogitur interdum flecti per membra, per artus,
Et projecta refrenatur, retroque residit [1] ?

Notons ces mots caractéristiques : *initium*, *creari*, *procedere primum*. Il s'agit d'un mouvement d'espèce nouvelle, que la volonté commence et crée à son gré, qui s'oppose à la force (impulsion ou pesanteur) par laquelle la matière de notre corps est entraînée malgré nous, et qui parvient à la réfréner, à la ramener en arrière, à la réduire au repos.

men ne peut pas mieux l'expliquer que la ligne directe elle-même ? Le *clinamen*, s'il était vrai, serait aussi nécessaire que la ligne perpendiculaire par laquelle une pierre tombe du haut d'une tour dans la rue. » (*Traité de l'existence de Dieu*, 1re partie, ch. III.)

Cette objection faite au *clinamen* d'Epicure par Fénelon ne porte pas ; car le *clinamen* d'Epicure n'est pas une loi immuable et nécessaire de mouvement local. Mais elle s'appliquerait très bien à une force motrice qui, d'après l'hypothèse de Bayle, différerait d'un atome à l'autre par la direction particulière qu'elle imprimerait au mouvement de chaque atome : — elle s'y appliquerait, si, pour rendre compte de la liberté de l'homme, on alléguait simplement les directions différentes attribuées aux mouvements naturels des divers atomes.

(1) *De Natura rerum*, liv. II, v. 253.

On voit que, pour Épicure, le libre arbitre n'est pas douteux. Il l'affirme, en invoquant le pouvoir intérieur que nous avons de modifier nos mouvements, à tel ou tel moment, en tel ou tel lieu, suivant la décision de notre esprit[1], et en montrant les effets variables de ce pouvoir automoteur, effets que l'on ne peut déterminer d'avance, et qui sont faciles à distinguer de ceux des causes générales, immuables et nécessaires de mouvement. En quoi il applique la méthode d'observation, absolument comme l'avait fait Aristote. Nous observons, avait dit ce dernier, qu'en mathématique, les principes et les conséquences, en physique les causes et les effets sont toujours les mèmes : il n'y a donc pas là de liberté. Nous voyons, d'autre part, que les actes des hommes changent sans cesse (ὁρῶμεν μεταβαλλούσας τὰς πράξεις); il est clair que les principes de ces actes, le choix et le vouloir (προαίρεσις καὶ βούλησις), changent également; il y a donc en l'esprit humain une faculté de changer spontanément (ἑκουσίως), un pouvoir d'option entre divers possibles; et de ce pouvoir dépendent nos actes, bons ou mauvais[2].

Épicure voyait dans le libre arbitre, non seulement un fait d'expérience, mais encore une opinion fondée sur les besoins de la vie pratique, — nous disons aujourd'hui, depuis Kant, un postulat de la morale. Il ne faut pas oublier que l'atomisme épicurien était, par son objet, un système d'éthique: que la théorie de l'univers y était rapportée, subordonnée à celle des conditions du bonheur et des règles de l'activité et de la conduite humaine. Épicure trouvait dans la cosmologie atomistique la base de la morale, telle qu'il l'entendait. Moraliste, il devait, comme le remarque Bayle, prendre parti pour le libre arbitre et repousser la fatalité universelle de Démocrite et des physiciens. Sur ce point encore il suivait Aristote.

On sait par quels arguments Aristote a combattu le déterminisme psychologique de Socrate et de Platon. « S'il ne dépend pas des hommes d'être bons ou mauvais, comme le prétend Socrate, pourquoi le législateur défend-il de faire de mauvaises actions, et ordonne-t-il d'en faire de bonnes et de vertueuses ? Pourquoi impose-t-il des peines à qui en fait de

(1) Declinamus item motus, nec tempore certo
Nec regione loci certa, sed uti ipsa tulit mens.
(*De Natura rerum*, liv. II, v. 259.)

(2) *La Grande Morale*, liv. I, ch. XI.

mauvaises et à qui ne fait pas les bonnes qu'il commande? Le législateur serait absurde (ἄτοπος), s'il nous ordonnait, dans ses lois, des choses qui ne dépendraient pas de nous. Ce qui témoigne encore contre cette opinion, ce sont les louanges et les blâmes dont les actions sont l'objet (μαρτυροῦσιν οἵ τ'ἔπαινοι καὶ οἱ ψόγοι γινόμενοι). La louange s'adresse à la vertu; le blâme au vice; ni la louange ni le blâme à des actes involontaires (ἔπαινος δὲ καὶ ψόγος οὐκ ἐπὶ τοῖς ἀκουσίοις)[1]. »

Epicure s'élève, à son tour, contre le déterminisme mécanique et physique, alléguant, lui aussi, en faveur de la liberté, la responsabilité des actes prouvée par la louange et le blâme. « Il ne faut pas croire, écrit-il à Ménécée, que la nécessité soit, comme le disent quelques-uns, la maîtresse de toutes choses. Ce qui arrive dépend en partie du hasard (ἀπὸ τύχης), en partie de notre pouvoir personnel (παρ'ἡμῶν). Le hasard est instable; la puissance du destin serait irresponsable (ἀνυπεύθυνον). Mais notre pouvoir personnel n'est soumis à aucun maître (τὸ δὲ παρ'ἡμῶν ἀδέσποτον) : c'est pourquoi le blâme et son contraire (la louange) accompagnent ses actes (τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκε)[2]. »

Épicure était opposé à la fois à l'idée de providence et à celle de fatalité, unies dans le stoïcisme. C'étaient les deux sources de la servitude mentale dont il voulait affranchir les hommes. Il déclare, toutefois, que la première serait préférable à la seconde, s'il fallait choisir entre l'une et l'autre. « Mieux valait encore, dit-il, croire aux Dieux de la fable que d'être asservi à la fatalité des physiciens (τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν). La fable nous laisse l'espoir de fléchir les dieux par l'honneur qu'on leur rend (διὰ τιμῆς); mais la nécessité est inexorable (ἀπαραίτητον τὴν ἀνάγκην)[3]. »

Ces passages de Diogène Laërce ne permettent pas, semble-t-il, de mettre en doute le caractère libertiste de l'atomisme épicurien. Ils sont confirmés par un passage non moins décisif de Plutarque, où l'opinion d'Épicure sur la liberté et la responsabilité humaines ressort, claire et précise, par le contraste qu'elle présente avec celle du stoïcien Chrysippe.

(1) *La Grande Morale*, liv. I, ch. IX.

(2) Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, liv. X, 133.

(3) *Vie des philosophes*, liv. X, 134. — C'est surtout Démocrite qu'Épicure entend désigner par ce mot *les physiciens*.

« Épicure se tourne de tous côtés, s'ingéniant et s'efforçant, par toutes sortes de subtilités, à affranchir et à délier notre libre arbitre (ἐλευθερῶσαι καὶ ἀπολῦσαι τὸ ἑκούσιον) du mouvement éternel, afin de ne pas soustraire le vice au blâme qu'il mérite (ὑπὲρ τοῦ μὴ καταλιπεῖν ἀνέγκλητον τὴν κακίαν). Chrysippe, au contraire, donne au vice toute licence de dire qu'il est produit, non seulement par la nécessité et la destinée (ἐξ ἀνάγκης, καθ' εἱμαρμένην), mais encore conformément à la raison divine et à la nature la plus parfaite[1]. » Plutarque ajoute que, d'après le raisonnement de Chrysippe, « nos vices ne nous sont pas imputables, mais doivent être mis sur le compte de la divinité ». Il est clair que cette doctrine de Chrysippe est absolument l'antithèse de celle d'Épicure, qui repousse et le fatalisme physique et le fatalisme théologique.

Dans son livre du *Destin*, Plutarque indique les raisons sur lesquelles s'appuyaient ceux qui, comme les stoïciens, admettaient la nécessité universelle. « La première et la principale raison, c'est que rien ne se fait sans cause, mais que tout vient de causes antécédentes (μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας). La seconde, c'est que le monde est gouverné par la nature, et qu'il y a accord et sympathie (σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὑτῷ) entre les parties dont il est composé. La troisième se tire des témoignages favorables à cette opinion : c'est, d'abord, la divination (μαντική), qui est accréditée chez tous les hommes, comme ayant vraiment son origine en Dieu; ensuite, l'égalité d'âme avec laquelle les sages supportent les événements de la vie, parce qu'ils rapportent tout ce qui arrive à la destinée (πάντα κατὰ μοῖραν γιγνόμενα); enfin, ce principe célèbre dans les écoles, que toute proposition est vraie ou fausse (πᾶν ἀξίωμα ἢ ἀληθὲς ἢ ψευδές)[2]. »

Épicure et ses disciples combattent toutes ces raisons. La spontanéité du vouloir, disent-ils pour écarter la première, la libre puissance qui se manifeste chez les animaux témoigne contre l'enchaînement rigoureux de tous les mouvements dans la nature. Elle ne permet pas de croire que d'un mouvement ancien naisse toujours, dans un ordre nécessaire, un mouvement nouveau. Elle suppose dans les éléments un principe de contingence qui change leur direction, rompt les

(1) *Des contradictions des stoïciens*, XXXIV et XXXV.

(2) *Du Destin*, XI.

liens de la fatalité, empêche l'éternelle succession des causes :

Denique si semper motus connectitur omnis
Et vetere exoritur semper novus ordine certo,
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati fœdera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur :
Libera per terras unde hæc animantibus exstat,
Unde est hæc, inquam, fatis avolsa potestas,
Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas [1].

A qui leur eût objecté l'axiome *ex nihilo nihil*, Épicure et ses disciples eussent sans doute répondu que, si cet axiome demande, selon l'expression d'Aristote, une *cause matérielle* pour tout ce qui se fait, s'il suppose dans les composants des propriétés naturelles et essentielles qui donnent naissance à celles des composés, il n'implique nullement une suite infinie de causes efficientes et d'actions motrices telles que les chocs de Démocrite.

Les atomistes épicuriens n'accordent pas plus de valeur à la seconde raison qu'à la première. Ils nient formellement cette liaison mutuelle et cette harmonie des parties du monde qu'admirent les stoïciens. La doctrine du destin ne peut, disent-ils, se fonder sur les causes finales pas plus que sur les causes mécaniques. Il y a des rencontres fortuites des éléments matériels, non des rapports de finalité dans la nature : les prétendues fins de nos organes ne sont, en réalité, que des résultats qui n'ont pas été prévus ni préparés :

Nil ideo quoniam natum est in corpore, ut uti
Possemus ; sed quod natum est, id procreat usum [2].

Il y a trop de désordres dans le monde pour qu'on y reconnaisse un plan suivi par une intelligence ordonnatrice, par une raison souveraine.

Quand on considère ces désordres, ce mal de la nature, on ne peut, ignorât-on les vrais principes des choses, s'arrêter à l'idée de nécessité téléologique et providentielle :

Quod si jam rerum ignorem primordia quæ sint,
Hoc tamen ex ipsis cœli rationibus ausim
Confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
Nequaquam nobis divinitus esse paratam
Naturam rerum : tanta stat prædita culpa [3].

(1) *De Natura rerum*, liv. II, v. 251.
(2) *Ibid.*, liv IV, v. 832.
(3) *Ibid.*, liv. V, v. 196.

Et le poète de l'épicuréisme trace des conditions de la vie humaine sur la terre un tableau pessimiste dont on peut rapprocher certaines pages de Hume et de Stuart Mill. Pourquoi la nature se plaît-elle à nourrir et à multiplier les bêtes féroces, ces cruels ennemis de la race humaine? Pourquoi chaque saison de l'année nous apporte-t-elle ses maladies? Pourquoi tant de morts prématurées[1]?

La troisième raison est-elle plus solide que les autres? Les atomistes épicuriens, notons-le, sont d'accord avec leurs adversaires sur le rapport des deux questions de la divination ou prescience et de la nécessité. Ils tiennent, comme leurs adversaires, qu'on ne peut, sans nier la liberté, croire à la divination; que des actes futurs ne peuvent être connus d'avance par des esprits quelconques, Dieux ou hommes; que les jugements qui affirment ces actes ne peuvent être considérés comme vérités éternelles, si ces actes sont réellement contingents et libres, s'ils ne sont pas les anneaux nécessaires d'une chaîne nécessaire et éternelle de causes et d'effets. Il faut donc choisir entre la liberté et la divination : Épicure et ses disciples choisissent la liberté.

Oui, disent-ils, la divination est liée à la prédestination; elle en est la conséquence et l'implique logiquement. Mais prédestination et divination peuvent-elles être prises au sérieux? « Vous nous mettez sur la tête un maître éternel, dont nous devrions jour et nuit avoir peur. Car comment ne pas craindre un Dieu qui prévoit tout (*omnia providentem*), qui pense à tout, qui remarque tout, qui croit que tout le regarde, Dieu curieux et singulièrement affairé! De là d'abord votre nécessité fatale (*illa fatalis necessitas*), que vous appelez εἱμαρμένη : vous dites que tout ce qui arrive est découlé de la vérité éternelle et de l'enchaînement continu des causes (*quidquid accidat, id ex æterna veritate causarumque continuatione fluxisse dicatis*). Quelle valeur peut-on accorder à une philosophie qui, comme les vieilles femmes, et les plus ignorantes, met tout ce qui se fait sur le compte de la destinée? Vient ensuite votre μαντική, que les Latins appellent divination : à vous en croire, nous deviendrions superstitieux au point de révérer les aruspices, les augures, les devins, les prophètes et les

(1)
Præterea genus horriferum natura ferarum
Humanæ genti infestum, terraque marique
Cur alit atque auget? Cur anni tempora morbos
Apportant? Quare mors immatura vagatur?
(*De Natura rerum*, liv. V, v. 289.)

interprètes des songes (*ut haruspices, augures, harioli, vates et conjectores nobis essent colendi*). Pour nous, affranchis de ces terreurs par Épicure, nous ne craignons pas les Dieux, persuadés qu'ils ne se font aucune peine et n'en veulent faire aucune à d'autres (*nec sibi fingere molestiam, nec alteri quærere*) : mais nous honorons pieusement et saintement en eux une nature excellente et parfaite (*naturam excellentem atque præstantem*)[1]. »

VI

Epicure et ses disciples, Chrysippe et les stoïciens, avaient bien vu la contradiction qui existe entre la liberté et la divination ou prescience. Aussi conséquents les uns que les autres, ils rejetaient, ceux-ci la liberté, ceux-là la divination. Et les deux écoles avaient compris que la même question, celle de la prescience et de la liberté, se retrouvait en logique, qu'elle se posait à propos de cet axiome : *Toute proposition est vraie ou fausse;* que, si cet axiome est pris absolument, la liberté est sacrifiée; que pour le prendre en un sens absolu, il faut tenir que la prescience peut s'étendre à tout.

L'axiome n'est pas absolu, disait Épicure, il souffre des exceptions. De telle proposition appliquée à un événement futur on peut dire qu'elle n'est ni vraie ni fausse. Il y a des futurs dont on ne peut rien affirmer, parce qu'ils sont réellement contingents, et que n'étant pas déterminés par des causes antécédentes, ils échappent, par leur nature même, à toute prévision. S'ils étaient certains avant d'être, ils seraient nécessaires, et le libre arbitre serait supprimé. — L'axiome est absolu, disait Chrysippe, parce que tous les futurs sont certains comme s'ils étaient présents et pourraient être prévus par une intelligence parfaite; et tous sont certains et peuvent être atteints par la prescience, parce qu'ils sont tous déterminés, parce que tous découlent nécessairement de l'enchaînement continu des causes; en un mot, parce qu'il n'y a pas de libre arbitre.

Il nous faut, ici encore, rappeler que, dans cette question logique des propositions portant sur des événements futurs,

(1) *De Natura deorum*, liv. I, 20. — C'est le langage que Cicéron fait tenir à l'épicurien Velleius.

Épicure ne faisait que reproduire la doctrine d'Aristote sur les futurs contingents. A l'exemple et à la suite d'Aristote, il donnait à l'idée de liberté toute sa portée et résolument tirait les conséquences cosmologiques qu'elle renferme. Comme Aristote, il reconnaissait qu'on ne peut faire aucune distinction entre la *certitude* des futurs et la *nécessité*, pour ces futurs certains, d'arriver à l'être au temps marqué. Écoutons l'auteur de l'*Organon* :

« Si toute affirmation ou négation est vraie ou fausse, il faut dire de toute chose qu'il est nécessaire qu'elle soit, ou nécessaire qu'elle ne soit pas ; car si quelqu'un dit : telle chose sera, et si quelque autre le nie, il est clair qu'il est nécessaire que l'un des deux dise vrai, si toute affirmation ou négation est vraie ou fausse... Alors rien n'est ou n'arrive fortuitement, ou de manière à être ceci ou cela (ὁπότερ' ἔτυχεν), rien qui puisse être et ne pas être, mais tout arrive nécessairement et non de manière ou d'autre. Il peut donc toujours être vrai de dire de toute chose qui arrive qu'elle est ou qu'elle sera ; et s'il a toujours été vrai de dire qu'elle était ou qu'elle serait, il n'est pas possible qu'elle n'existât pas ou ne dût pas exister. Mais ce qui ne peut pas ne pas arriver, il est impossible qu'il n'arrive pas (ἀδύνατον μὴ γενέσθαι) ; et ce qu'il est impossible qu'il n'arrive pas, il est nécessaire qu'il arrive (ἀνάγκη γενέσθαι). Tous les futurs arriveront donc nécessairement (ἅπαντα τὰ ἐσόμενα ἀναγκαῖον γενέσθαι) ; rien n'arrivera de manière ou d'autre, rien ne sera fortuit (ἀπὸ τύχης), car ce qui serait fortuit ne serait pas nécessité...

« On aboutit à de telles absurdités quand on admet que de toute affirmaton et de toute négation touchant des choses universelles, comme telles, ou touchant des choses individuelles, il est nécessaire que l'une des deux soit vraie et l'autre fausse ; que rien de ce qui arrive n'arrive de manière ou d'autre, mais bien que toutes choses sont et arrivent par nécessité. Il n'y aurait plus alors à délibérer ni à agir avec réflexion, en se disant : si je fais cela, cela sera ; si je ne fais pas cela, cela ne sera pas... Si en tout temps on a pu dire avec vérité que telle chose arriverait, il était nécessaire que cette chose arrivât (ἀναγκαῖον ἦν τοῦτο γενέσθαι), et chacune des choses qui arrivent a toujours dû par ce qui était en elle arriver nécessairement (ἀεὶ οὕτως εἶχεν ὥστε ἐξ ἀνάγκης γενέσθαι) ; car si l'on a dit avec vérité d'une chose qu'elle serait, il n'était pas possible qu'elle ne fût pas...

« Mais tout cela est inadmissible, car nous observons qu'il y a un principe des choses futures dans nos délibérations et nos actions (ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαί τι), et que, pour les choses qui n'ont pas d'existence actuelle et perpétuelle, il y a deux possibilités égales (ὁμοίως ἄμφω), c'est-à-dire qu'il est possible qu'elles soient et possible qu'elles ne soient pas, possible qu'elles arrivent et possible qu'elles n'arrivent pas.

« Il est donc clair que tout n'est pas ou n'arrive pas par nécessité, qu'il y a des choses qui arrivent d'une manière ou de l'autre, et pour lesquelles l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation ; qu'il en est, à la vérité, qui arrivent plutôt et plus souvent d'une manière que de l'autre, mais que l'une cependant peut toujours arriver, et l'autre ne pas arriver (γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μή). Il est certes nécessaire que ce qui est soit quand il est et ne soit pas quand il n'est pas ; mais il n'est pas nécessaire que ce qui est soit, que tout ce qui n'est pas ne soit pas ; car ce n'est pas la même chose que tout ce qui est soit nécessairement quand il est, ou simplement qu'il soit nécessairement (οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης, ὅτε ἔστι, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης). Et de même pour ce qui n'est pas.

« Ce raisonnement s'applique à la contradiction. Il est nécessaire, que toute chose soit ou ne soit pas, qu'elle doive ou ne doive pas arriver. On ne peut cependant pas dire séparément (διελόντα) que l'un des deux est nécessaire. Par exemple, il est nécessaire qu'il y ait ou n'y ait pas demain un combat naval ; il n'est pas, pour cela nécessaire qu'il y ait demain un combat naval, ni nécessaire qu'il n'y en ait pas ; mais il est pourtant nécessaire qu'il y en ait ou qu'il n'y en ait pas. Comme la vérité des propositions n'est pas autre que celle des choses, il est clair que touchant les choses qui peuvent se produire d'une manière ou de l'autre, et qui sont susceptibles de déterminations contraires (τἀναντία ἐπὶ ἐνδέχεσθαι), la contradiction doit suivre le même sort ; c'est ce qui a lieu pour ce dont l'existence ou la non-existence n'est pas perpétuelle (ἐπὶ τοῖς μὴ ἀεὶ οὖσιν, ἢ μὴ ἀεὶ μὴ οὖσιν). Quand il s'agit de ces choses, il est nécessaire que l'un ou l'autre membre de la contradiction (θάτερον μόριον τῆς ἀντιφάσεως) soit vrai ou faux, non cependant celui-ci ou celui-là, mais indistinctement l'un ou l'autre... Il suit de là qu'il n'est pas nécessaire que de toute affirmation et de toute négation opposées l'une soit vraie et l'autre fausse ;

car il n'en est pas des propositions qui s'appliquent aux choses qui sont (ἐπὶ τῶν ὄντων) comme de celle qui s'appliquent aux choses qui ne sont pas, mais qui peuvent être ou ne pas être (ἐπὶ τῶν μὴ ὄντων μέν, δυνατῶν δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι) [1]. »

Notons cette dernière phrase en laquelle se résume la pensée d'Aristote sur la question : Il n'en est pas des propositions qui portent sur les choses qui sont, c'est-à-dire sur les choses passées et présentes, comme de celles qui portent sur les choses futures. Pourquoi? Parce que des faits passés ou présents sont nécessaires, comme passés ou présents : il ne se peut qu'une chose qui est ne soit pas, qu'une chose qui a été n'ait pas été. Donc on peut dire que toute proposition qui porte sur le passé ou le présent est vraie ou fausse. Mais on ne peut le dire de toute proposition qui s'applique au futur. Le futur n'étant pas, n'est pas nécessaire comme donné ; il ne peut être jugé nécessaire que par son rapport supposé nécessaire avec les faits présents. Or, ce rapport nécessaire n'existe pas pour tous les futurs : il y en a qui dépendent de décisions libres, qui sont donc simplement possibles, c'est-à-dire qui peuvent arriver et qui peuvent aussi ne pas arriver. De ces futurs-là on ne peut dire ni qu'ils seront, ni qu'ils ne seront pas. La proposition catégorique : *ils seront*, n'est pas vraie, et la contradictoire : *ils ne seront pas*, ne l'est pas davantage.

Mais quoi ! la liberté peut-elle être opposée au principe de contradiction, et ce principe, s'il est considéré comme une loi universelle de la pensée, peut-il être invoqué en faveur de la nécessité universelle ? C'est ce que soutenaient Chrysippe et les stoïciens. D'autre part, Aristote et Épicure, — disciple d'Aristote sur ce point, — ne croyaient pas, semble-t-il, pouvoir accorder la liberté, qu'ils affirmaient, avec l'universalité du principe de contradiction ; d'où vient qu'ils restreignaient au passé et au présent l'application du principe : *Toute proposition est vraie ou fausse.* C'est, on l'a vu, le parti que Cicéron et après lui Bayle reprochent à Épicure d'avoir pris pour éviter le *fatum* sans remarquer qu'ils auraient pu adresser le même reproche à Aristote.

(1) *Logique* d'Aristote : *Hermeneia ou Traité de la proposition*, ch. IX. — Ces passages sont très clairs dans le texte grec ; mais ils sont obscurcis par bien des contresens dans la traduction de M. Barthélemy-Saint-Hilaire qui d'ailleurs, ne paraît pas en comprendre l'importance. Nous avons cité, en nous bornant à modifier légèrement quelques phrases, la traduction très exacte qu'en a donnée M. Renouvier dans l'*Année philosophique* de 1868, p. 28 et suiv.

Cicéron et Bayle ajoutent qu'Épicure montrait trop de zèle dans la défense du libre arbitre, en recourant, pour l'assurer, à un moyen aussi inutile que paradoxal et désespéré ; que la vérité de cette maxime : *Toute proposition est vraie ou fausse* est parfaitement conciliable avec la liberté humaine. Comment elles peuvent se concilier, ils ne nous le disent ni l'un ni l'autre. « Voici, dit Cicéron, une proposition qui a toujours été vraie : *Épicure mourra à soixante-douze ans sous l'archonte Pytharatus* ; cependant il n'y avait point de causes fatales pour qu'il en fût ainsi ; mais puisque l'événement est arrivé, il a dû certainement arriver comme il est arrivé. » Ce n'est là qu'une affirmation : il eût fallu l'expliquer et la justifier. Nul doute qu'Aristote ne l'eût contestée, et l'on voit très bien, par les passages cités plus haut, ce qu'il y eût répondu. « Non, eût-il dit, la proposition dont il s'agit, telle qu'elle est énoncée, c'est-à-dire énoncée avec le verbe au futur *mourra*, énoncée avant la mort d'Épicure ; non, cette proposition n'était pas vraie, elle ne l'a jamais été, parce que l'événement futur auquel elle s'appliquait dépendait en partie de décisions libres et ne pouvait donc être connu d'avance. Il est absurde d'en faire une vérité éternelle, si l'on ne suppose que l'événement ainsi affirmé fait partie d'une chaîne éternelle de causes et d'effets nécessaires. » Mais Cicéron avait-il lu, avait-il compris l'*Hermeneia* ? On en peut douter ; s'il l'avait lue et comprise, aurait-il, dans son livre du *Destin*, rangé Aristote parmi les philosophes qui ont cru à la nécessité [1] ?

Quant à Bayle, il nous renvoie au cours de philosophie des Jésuites, qui tout en se déclarant plus que les autres théologiens pour le dogme de la liberté d'indifférence, ne laissent pas de développer l'opinion de Cicéron et d'enseigner que « de deux propositions contradictoires sur un futur contingent

(1) « Les anciens philosophes, dit Cicéron, étaient partagés entre deux doctrines opposées, l'une qui établissait l'empire du destin et, par suite, la nécessité universelle (*omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferret*), et dont les principaux partisans furent Démocrite, Héraclite, Empédocle et Aristote : l'autre, selon laquelle les mouvements volontaires de l'âme échappaient à toute fatalité (*sine ullo fato esse animorum motus voluntarii*). » (*De Fato*, XVII.) — Ainsi, la connaissance qu'avait Cicéron de la philosophie ancienne était assez superficielle pour qu'il mît dans ce débat sur le libre arbitre, Aristote à côté de Démocrite, d'Héraclite et des stoïciens, au lieu de l'opposer au déterminisme physique et théologique et de le considérer comme le maître d'Épicure et de Carnéade, des épicuriens et des académiciens. Leibniz signale cette erreur : « Je crois, dit-il, que Cicéron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté. » (*Théodicée*, 3e partie, 331.)

l'une est déterminément vraie, et l'autre fausse » : d'où l'on peut conclure, dit-il, qu'il y a un moyen de concilier le franc arbitre avec l'application universelle du principe de contradiction. Ce moyen, sur lequel il se tait, n'est autre que l'omniscience divine dans laquelle est comprise la connaissance des futurs contingents et libres, aussi bien que celle des autres futurs. Les Jésuites n'ont pas eu de peine à le trouver dans la théologie chrétienne traditionnelle où saint Augustin et Boèce l'avaient fait entrer. Le critique aurait bien dû, puisque l'occasion lui en était offerte, s'arrêter un peu à l'examen de ce prétendu moyen de conciliation, et dire quelle valeur il croyait pouvoir lui accorder.

On peut s'étonner que Cicéron s'élève si vivement contre la logique épicurienne (et aristotélicienne) des futurs. Il y a là une inconséquence à relever chez cet écrivain ; car il admettait la liberté, et pas plus qu'à Épicure (et à Aristote) la contingence et la liberté ne lui paraissaient compatibles avec la divination ou prescience. « Il n'y a rien, dit-il, de plus opposé à la règle et à l'uniformité que le hasard ; et je ne pense pas que Dieu même puisse savoir ce qui arrivera par hasard. S'il le savait, la chose arriverait certainement (*Si enim scit, certe illud eveniet*) ; et, si elle arrivait certainement il n'y aurait plus de hasard. Or, le hasard existe ; il n'y a donc aucune prescience des choses fortuites (*rerum igitur fortuitarum nulla est præsensio* [1]). » Comment Cicéron a-t-il pu dire, d'une part, que telle proposition portant sur un futur contingent était vraie de toute éternité, et d'autre part, que cette vérité éternelle ne pouvait avant l'événement et en raison de sa contingence, exister pour aucun esprit ? Comment n'a-t-il pas vu que, pour rejeter la logique épicurienne des futurs, il avait besoin de la prescience divine, laquelle, de son aveu, conduisait à la nécessité des stoïciens ?

VII

Aristote et Épicure, dont-il faut associer les noms quand on parle des anciennes théories contingentistes et libertistes, n'étaient nullement embarrassés, dans leurs raisonnements

(1) *De Divinatione*, liv. II, 7.

sur le libre arbitre, par l'idée de la prescience divine ; car cette idée ne pouvait avoir de place ni dans l'aristotélisme ni dans l'atomisme épicurien.

Le Dieu d'Aristote est acte pur, c'est-à-dire qu'en lui et pour lui n'existent pas la distinction de la puissance et de l'acte, le passage de l'une à l'autre, le changement, le mouvement, le temps. Il n'a pas d'autre objet de sa pensée que lui-même ; il se pense éternellement ; il est la pensée de la pensée (νοήσεως νόησις). Il n'est pas providence ; il n'a pas créé ni organisé le monde ; il n'y agit pas comme cause efficiente ; il le meut par attraction, comme cause finale ; il ne le connaît pas et ne s'y intéresse par aucun sentiment ; il n'en connaît pas plus le passé et le présent que l'avenir, pas plus les futurs nécessaires que les futurs contingents. Ce ne sont pas les attributs purement métaphysiques d'un tel Dieu qui peuvent s'opposer à la contingence et à la liberté.

Elles n'ont également rien à craindre des attributs purement anthropomorphiques des Dieux d'Épicure. Ces Dieux n'agissent sur les divers êtres dont se composent l'univers ni, consciemment, providentiellement, comme causes efficientes, ni même, sans le savoir et sans le vouloir, comme causes finales. Produits stables de la nature, immortels, ils n'ont rien de commun avec les groupes atomiques, astres, minéraux, végétaux, animaux et hommes, qui se détruisent après s'être formés. Ils en sont séparés et n'ont pour eux ni amour ni haine. Indifférents à nos vertus, à nos vices, à nos crimes et à nos misères, ils vivent tranquilles, exempts de soucis, sans douleur et sans crainte, sans désir et sans changement, dans les intervalles vides des mondes qui tourbillonnent autour d'eux. Ils offrent au sage le type de la vie heureuse, de la parfaite ataraxie :

> Omnis enim per se divum natura necesse est
> Immortali ævo summa cum pace fruatur
> Semota a nostris rebus, sejunctaque longe.
> Nam privata dolore omni, privata periclis,
> Ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,
> Nec bene promeritis capitur, nec tangitur ira [1].

1. *De Natura rerum*, liv. II, v. 645. — Lucrèce explique, dans le livre V que le bonheur parfait dont jouissent les dieux exclut chez eux tout désir de changer de vie, et par suite tout motif d'action créatrice, organisatrice, providentielle :

> Quidve novi potuit tanto post ante quietos
> Illicere ut cuperent vitam mutare priorem ?

La question de l'accord de la contingence et de la liberté humaine avec la providence et la prescience divines, ne pouvait, comme on le voit, exister pour Aristote ni pour Épicure, parce que l'un et l'autre avaient écarté le second terme, celui-ci au nom de sa cosmologie matérialiste, celui-là au nom de sa téléologie métaphysique. Elle n'existait pas non plus pour les stoïciens qui considéraient l'idée de fatalité comme inséparable de celle de providence. Mais elle dut se poser, quand la philosophie néo-platonicienne et la théologie chrétienne, tout en prétendant maintenir le libre arbitre eurent fait reconnaître en Dieu une cause efficiente, non une cause entre plusieurs, mais la cause des causes, la cause efficiente suprême, universelle, toute-puissante. Alors néo-platoniciens et Pères de l'Église firent les plus laborieux et les plus subtils efforts pour construire une théorie des attributs divins où la providence fût distinguée de la fatalité, où la fatalité ne fût pas impliquée logiquement par la providence.

« Il est remarquable, a écrit Littré, que dans l'antiquité aucune discussion ne se soit élevée sur le libre arbitre. On trouve bien que les stoïciens disaient libre l'homme vertueux, et esclave l'homme vicieux, exprimant par là que le premier était affranchi de la tyrannie des passions, et que le second en était le serf. Le fait est qu'à l'époque où fleurissait la philosophie grecque, l'heure de l'étude des conditions mentales n'était pas encore venue. Puis la dispersion du pouvoir surnaturel ne suggérait pas l'idée de comparer ces conditions à

Nam gaudere novis rebus debere videtur,
Cui veteres obsunt ; sed, cui nil accidit ægri
Tempore in anteacto, cum pulchre degerat ævum,
Quid potuit novitatis amorem accendere tali ?
(Liv. V, v. 169.)

Le langage que Cicéron fait tenir à l'épicurien Velleius ne diffère pas de celui de Lucrèce : « La vie des Dieux, dit-il, est la plus heureuse, la plus délicieuse qu'on puisse imaginer (*nihil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest*). Un Dieu ne fait rien, ne s'embarrasse de rien, n'entreprend rien ; il jouit de sa sagesse et de sa vertu (*sua sapientia et virtute gaudet*) ; il goûte les plus grands plaisirs, et il est assuré de les goûter toujours. » (*De Natura deorum*, liv. I, 19.)

Epicure n'admettait qu'un seul motif de changement et d'action : le besoin, le désir du bonheur personnel. Ce mobile platonicien et chrétien de l'organisation ou de la création du monde : la bonté, l'amour, était complètement étranger à sa théologie, parce qu'il l'était à sa psychologie morale. Il ne s'arrêtait pas non plus à l'hypothèse d'un mobile esthétique d'action. D'ailleurs, il y avait, à ses yeux, trop de désordres et trop de mal dans le monde, pour qu'on en fît une œuvre d'art, pour qu'on y vît les marques d'une volonté bienveillante.

l'ordre extérieur du monde, conçu comme dépendant d'une providence.

« Dans tous les cas, c'est par ce côté que naquit la première grande discussion sur le libre arbitre : et, au milieu du ve siècle de notre ère, on s'enquit comment la volonté humaine se comportait devant une volonté divine omnisciente et omnipotente. Les Juifs avaient eu trop peu de développement philosophique pour que leur Jéhovah conduisît les esprits à soulever la question. Mais quand Jéhovah fut devenu chrétien, et que tout le polythéisme se fut évanoui aux yeux des penseurs grecs et latins, alors tout se trouva prêt pour la controverse; et la moindre étincelle allait la faire éclater[1]. »

Littré fait preuve, en ce passage, d'une prodigieuse ignorance de l'histoire de la philosophie ancienne. Il faut croire qu'il n'avait pas lu, ou qu'il avait lu avec une singulière inattention et sans essayer de comprendre cette logique et cette métaphysique, les écrits que les anciens philosophes nous ont laissés sur la nécessité et le libre arbitre : l'*Hermeneia*, la *Grande morale* et la *Morale à Nicomaque* d'Aristote, le traité *Du Destin et du libre pouvoir* d'Alexandre d'Aphrodise, les traités *De la divination* et *Du Destin* de Cicéron, le traité *Du Destin* et les *Contradictions des stoïciens* de Plutarque, etc. Mais l'histoire de la philosophie ancienne est remplie de controverses entre déterministes et indéterministes. D'un côté, Socrate et Platon; de l'autre, Aristote. D'un côté, Chrysippe et les stoïciens; de l'autre, Épicure et les nouveaux atomistes, Carnéade, Cicéron et les académiciens, Alexandre d'Aphrodise et les aristotéliciens fidèles à l'enseignement du maître. Littré a bien trouvé que les stoïciens disaient libre l'homme vertueux, et esclave l'homme vicieux; c'est tout ce qu'il sait de leur doctrine. Mais il aurait pu découvrir facilement qu'ils n'admettaient pas d'autre liberté que celle-là, — en quoi ils ont été suivis par un grand nombre de déterministes anciens et modernes, — et qu'ils soutenaient et défendaient la nécessité universelle contre leurs adversaires, épicuriens et académiciens, partisans du libre arbitre.

Le plaisant est que le disciple d'Auguste Comte croit pouvoir expliquer pourquoi le libre arbitre n'a pu être l'objet d'une discussion philosophique qu'au ve siècle, au temps de

(1) *La Philosophie positive*, n° de septembre-octobre, 1868.

saint Augustin et de Pélage. C'est, dit-il, qu'avant cette époque, « l'heure de l'étude des conditions mentales n'était pas encore venue ». On a vu, plus haut, ce qu'il faut penser de cette assertion, et quel démenti lui donnent les textes que nous avons cités.

Il reste vrai, toutefois, que c'est après la concentration du *pouvoir surnaturel*, soit sous la forme panthéiste, soit sous la forme monothéiste, que l'on dut examiner comment la volonté humaine se comportait devant la volonté divine. Le pouvoir surnaturel était, dans le polythéisme, à l'état de dispersion, ce qui permettait de refuser à la volonté divine l'omniscience et l'omnipotence, et, par suite, de se prononcer, sans souci de cette volonté, pour la contingence et le libre arbitre. Il est vrai que l'unité divine couronnait la philosophie d'Aristote; mais l'idée qu'il s'en faisait ruinait le pouvoir surnaturel, au lieu de le concentrer; son Dieu unique était séparé de la nature, qui tendait spontanément et gravitait, pour ainsi vers lui, sans que la pensée et la volonté divines y fussent pour rien. Il pouvait, d'ailleurs, y avoir des accidents dans cette gravitation, les rapports de finalité ne comportant pas un déterminisme inflexible des phénomènes auxquels ils s'appliquent; et rien n'empêchait d'admettre, comme la psychologie l'induisait et comme l'exigeait la morale, des futurs possibles autres que ceux que l'on verrait se réaliser. Quant à Épicure, il maintenait le polythéisme; et dans ce polythéisme philosophique, le pouvoir surnaturel n'était pas seulement dispersé, il était entièrement supprimé. Ses Dieux, séparés des mondes, étaient étrangers aux changements qui s'y produisent; ils ne désiraient, ne voulaient et ne pouvaient avoir aucune action sur ce qui naît pour mourir; les mouvements atomiques étaient donc absolument abandonnés à la pesanteur et à la déclinaison, et les actes de l'homme à son libre pouvoir intérieur.

Il ne faut pas croire que, pour se concentrer, le pouvoir surnaturel ait attendu, comme Littré l'explique, que le Jéhovah des Juifs fût devenu chrétien. La pensée grecque allait d'elle-même, en se développant, à l'unité divine par la transformation du polythéisme en panthéisme. La concentration panthéiste s'opéra, en dehors de toute influence extérieure, d'abord dans la philosophie stoïcienne, puis dans la philosophie néo-platonicienne. La théologie chrétienne fut l'héritière de ces philosophies, dont elle s'assimila en partie les

enseignements, tout en s'efforçant de rester fidèle au Jéhovah des Juifs, c'est-à-dire au principe monothéiste.

Physique, chez les philosophes antérieurs à Socrate et chez Démocrite ; psychologique, chez Socrate, le déterminisme devint théologique dans le panthéisme stoïcien. Ce fut le déterminisme théologique des stoïciens qui, combattu par les épicuriens, les académiciens, les aristotéliciens, donna naissance à la première grande discussion sur le libre arbitre. Dans cette discussion, nous l'avons déjà dit, les stoïciens et leurs adversaires admettaient également l'incompatibilité de la liberté avec la prescience divine de tous les futurs. Les uns et les autres voyaient et montraient la fatalité liée à la prescience absolue, la négation de la prescience absolue liée à la contingence et à la liberté. Ce fut précisément à cette époque et dans cette discussion, — non au ve siècle de notre ère, — que l'idée de liberté fut examinée en toute franchise, mise en tout son jour, poussée hardiment à toutes ses conséquences. Elle devait, plus tard, être obscurcie par la spéculation théologique.

Les néo-platoniciens et les Pères de l'Église s'appliquèrent à établir qu'il ne fallait suivre ni la logique de Chrysippe et des stoïciens concluant de la prescience absolue à la fatalité, ni celle d'Aristote et d'Épicure concluant de la contingence et de la liberté contre la prescience absolue ; que la vérité était entre ces deux extrêmes ; que la liberté et la prescience absolue intéressaient, aussi bien l'une que l'autre, la conscience morale et religieuse ; que l'on devait admettre la première, pour que l'homme fût reconnu le véritable auteur de ses actes mauvais et qu'on ne pût les attribuer à Dieu ; la seconde, pour ne mettre aucunes bornes à la science divine. Ils s'efforcèrent donc de concilier les deux termes qui avaient jusqu'alors paru s'exclure ; et ce problème insoluble devint l'objet de leurs méditations. Il y eut là, pour de longs siècles, une source de vaines distinctions et de raisonnements sophistiques. Nous citerons quelques passages de la *Cité de Dieu*, où saint Augustin défend contre Cicéron la coexistence du libre arbitre et de la prescience divine des actes libres :

« Dans son livre *De la Divination*, Cicéron se déclare ouvertement l'adversaire de la prescience. Son objet est d'écarter le destin et de sauver le libre arbitre ; car il pense que, si l'on admet la science des choses futures, c'est une conséquence inévitable qu'on ne puisse nier le destin (*ita esse consequens*

fatum, ut negari omnino non possit). Pour nous, laissant de côté les combats et les disputes subtiles des philosophes, convaincus qu'il existe un Dieu souverain et véritable, nous croyons également qu'il possède une volonté, une puissance et une prescience souveraines. Nous ne craignons pas que les actes que nous produisons volontairement ne soient pas des actes volontaires parce que Dieu les a prévus et que sa prescience est infaillible...

« Qu'est-ce donc que Cicéron appréhendait si fort dans la prescience pour la combattre avec une détestable ardeur (*disputatione detestabili*)? C'est, sans doute, que, si tous les événements futurs sont prévus, ils ne peuvent manquer de s'accomplir dans le même ordre où ils ont été prévus ; s'ils s'accomplissent dans cet ordre, il y a donc un ordre certain des événements dans la prescience divine, et si l'ordre des événements est certain, l'ordre des causes l'est aussi, puisqu'il n'y a point d'événement possible qui ne soit précédé par une cause efficiente quelconque. Et, si l'ordre des causes, par qui arrive tout ce qui arrive, est certain, tout ce qui arrive est l'ouvrage du destin... Ainsi Cicéron réduit les esprits religieux à choisir entre le libre arbitre et la prescience. Il pense que ces deux choses sont incompatibles, et qu'on ne peut établir l'une sans ruiner l'autre... Il se décide pour le libre arbitre, et, pour l'établir, il nie la prescience, c'est-à-dire que, pour rendre les hommes libres, il les fait sacrilèges (*dum vult facere liberos, facit sacrilegos*). Mais un cœur religieux accepte l'un et l'autre, confesse l'un et l'autre, et appuie l'un et l'autre sur la foi qui vient de la piété (*utrumque eligit, utrumque confitetur, et fide pietatis utrumque confirmat*)...

« Contre ces audaces sacrilèges et impies du raisonnement (*adversus istos sacrilegos ausus atque impios*) nous affirmons deux choses : la première, c'est que Dieu connaît tous les événements avant qu'ils n'arrivent ; la seconde, c'est que nous faisons par notre volonté tout ce que nous sentons et savons être fait uniquement parce que nous le voulons (*quidquid a nobis nonnisi volentibus fieri sentimus et novimus*)... De ce que l'ordre des causes est certain pour Dieu, il ne s'ensuit pas que rien ne dépende de notre volonté. Nos volontés elles-mêmes font partie de cet ordre des causes qui est certain pour Dieu et contenu dans sa prescience, puisque les volontés des hommes sont les causes de leurs actions. Par conséquent, celui qui a prévu toutes les causes n'a pu dans le nombre ignorer nos

volontés, qu'il a connues d'avance comme causes de nos actions (*quas nostrorum operum causas esse præscivit*)...

«... Créateur de toutes les natures, Dieu est le dispensateur de toutes les puissances, non de toutes les volontés ; car les mauvaises volontés ne viennent pas de lui, parce qu'elles sont contre la nature qui vient de lui (*Malæ quippe voluntates ab illo non sunt ; quoniam contra naturam sunt, quæ ab illo est*). Les corps sont soumis aux volontés : les uns aux nôtres ; les autres aux volontés des anges ; mais tous principalement à la volonté de Dieu ; et toutes les volontés lui sont également soumises (*subjiciuntur*), parce qu'elles n'ont de puissance que celle qu'il leur donne (*non habent potestatem nisi quam ille concedit*). Ainsi donc, la cause qui fait les choses et qui n'est point faite (*quæ facit, nec fit*), c'est Dieu. Les autres causes font et sont faites (*et faciunt, et fiunt*) : ce sont tous les esprits créés. Quant aux causes corporelles, qui sont plutôt faites qu'elles ne font (*quæ magis fiunt quam faciunt*), elles ne doivent pas être mises au nombre des causes efficientes, parce qu'elles ne peuvent que ce que font par elles la volonté des esprits. Comment donc l'ordre des causes, certain dans la prescience divine, pourrait-il faire que rien ne dépendît de notre volonté (*ut nihil sit in nostra voluntate*), lorsque nos volontés tiennent une si grande place dans l'ordre des causes ?... Quand Cicéron vient nier que l'ordre des causes soit très certain et très connu de la prescience de Dieu (*certissimum et Dei præscientiæ notissimum*), nous le détestons plus que ne faisaient les stoïciens... Car refuser à Dieu la prescience revient à dire avec l'insensé dont parle l'Écriture : *Il n'y a point de Dieu.* En effet l'être qui n'a pas la prescience de tous les futurs n'est pas Dieu (*Qui enim non est præscius omnium futurorum, non est Deus*). C'est pourquoi nos volontés ont autant de pouvoir que Dieu l'a voulu et prévu ; d'où il suit que tout ce qu'elles peuvent et feront, elles le peuvent et le feront très certainement, parce que leur efficacité et leur action ont été prévues par celui dont la prescience est infaillible....

« On aurait tort de conclure que rien ne dépend de notre volonté, parce que Dieu a prévu ce qui devait en dépendre : on ne peut dire que ce soit prévoir un néant que de prévoir cela (*non enim qui hoc præscivit, nihil præscivit*). Or, si celui qui a prévu ce qui devait dépendre de notre volonté a prévu, non pas un néant, mais quelque chose (*non utique nihil, sed aliquid præscivit*), il faut bien que ce quelque chose, objet de sa

prescience, dépende de notre volonté. C'est pourquoi nous ne sommes nullement réduits à cette alternative, ou de nier le libre arbitre pour sauver la prescience de Dieu, ou de nier la prescience de Dieu, ce qui est criminel (*quod nefas est*), pour sauver le libre arbitre ; mais nous embrassons les deux principes et nous les confessons avec foi et sincérité, la prescience pour bien croire (*ut bene credamus*), le libre arbftre pour bien vivre (*ut bene vivamus*)... Un homme ne pèche pas parce que Dieu a prévu qu'il pécherait (*quia Deus illum peccaturum esse præscivit*) ; il est, au contraire, hors de doute que c'est lui-même qui pèche, lorsqu'il pèche, attendu que celui dont la prescience est infaillible a prévu que ce ne serait ni le destin, ni le hasard, ni quelque autre chose, mais lui-même qui pécherait. S'il ne le veut pas, il ne pèche pas ; mais cette volonté de ne pas pécher, Dieu l'a aussi prévue [1]. »

Ce qui frappe, tout d'abord, dans les passages que l'on vient de lire, c'est l'intolérante passion religieuse avec laquelle saint Augustin s'élève contre l'opinion philosophique qui refuse à Dieu la prescience des actes libres. Il sait que cette opinion est celle des partisans du libre arbitre ; il se rend très bien compte des raisons sur lesquelles elle s'appuie, des intérêts moraux qu'elle invoque. Cependant il ne se borne pas à la combattre par des arguments plus ou moins solides, plus ou moins convaincants. Ce n'est pas seulement sa raison qui la repousse après examen ; sa foi et sa piété chrétiennes interviennent impérativement, violemment, pour la condamner. Elle est, à ses yeux, sacrilège, impie, criminelle; elle renferme l'athéisme, parce qu'elle détruit l'idée que l'on doit, pense-t-il, se faire de Dieu ; il déteste ceux qui la soutiennent ; il s'indigne du dilemme que pose leur logique audacieuse. Cet état d'esprit de saint Augustin et le langage qui le manifeste ont passé dans son Église. Les indéterministes conséquents qui reprendront les thèses d'Aristote et d'Epicure sur les futurs libres auront désormais à compter avec l'autorité dépositaire et gardienne des vérités révélées : ils ne seront pas seulement réfutés, ils seront anathématisés. La prescience divine entrera dans le bloc catholique des croyances obligatoires que la dogmatique enseignera, que l'apologétique s'appliquera et s'ingéniera à défendre.

En même temps qu'il condamne, saint Augustin raisonne,

(1) *La Cité de Dieu*, liv. V, ch. IX et X.

discute, essaie de convaincre. Il veut montrer que prescience et libre arbitre sont également nécessaires. Il est impossible que Dieu ne sache pas l'avenir, tout l'avenir, donc impossible qu'il ne connaisse pas d'avance toutes les causes et tous leurs effets, donc impossible qu'il ne connaisse pas d'avance toutes ces causes spéciales, les volontés, et tous ces effets spéciaux, les actes volontaires. Voilà la prescience. Et il est impossible qu'il soit l'auteur des volontés mauvaises et des péchés. Voilà le libre arbitre. Il faut donc qu'il puisse prévoir les volontés mauvaises et les péchés sans en être l'auteur. Voilà le problème.

Mais si Dieu n'est pas l'auteur des volontés mauvaises, on ne peut dire qu'elles dépendent de lui ou de causes qui dépendent de lui ; on ne peut dire qu'elles fassent partie de l'ordre déterminé des causes dont la volonté divine est le principe. Cependant saint Augustin fait entrer toutes les volontés, les mauvaises aussi bien que les bonnes, dans l'enchaînement causal universel. Mais il ne les y fait entrer que parce qu'il emploie le mot *volonté* sans le définir, sans distinguer les divers sens que ce mot peut recevoir. On peut entendre par le mot *volonté* trois choses différentes : 1° la faculté d'option ou de choix ; 2° la volition ou décision choisie ; 3° l'action qui exécute la volition. Le caractère d'indétermination, de contingence, d'ambiguïté n'appartient qu'à la volition. L'action suit la volition d'après des lois naturelles préétablies : elle est déterminée et nécessaire, la volition une fois donnée. On peut accorder que la faculté d'option ou de choix qui est en l'homme vient de la volonté du Créateur, ce qui revient à dire que l'homme a été créé capable d'actes libres, ou qu'il est libre par sa nature. Mais il ne suit pas de là que ses volitions soient déterminées comme les effets des autres causes : tant s'en faut qu'au contraire c'est parce qu'il a reçu de Dieu et possède naturellement cette capacité ou force causatrice particulière, la faculté d'option, que ces volitions sont, dans une certaine mesure, indépendantes de l'ordre déterminé des causes. Un théologien libertiste dirait que Dieu n'a pu vouloir qu'elles fussent certaines avant d'être, donc qu'il n'a pu vouloir les connaître d'avance, précisément parce qu'il a voulu qu'elles fussent libres. Il ne faut pas mettre en Dieu, pour le rendre plus parfait, plus digne d'adoration, deux volontés contradictoires.

C'est être dupe d'une abstraction réalisée que d'assimiler,

comme le fait saint Augustin, la faculté de vouloir à une cause naturelle dont les volitions seraient les effets. L'idée de faculté mentale est l'idée, non d'une cause, mais d'une classe de phénomènes. Le mot *volonté*, employé au sens de faculté d'option n'exprime rien autre chose que l'option possible à la nature de l'homme, que le caractère contingent des volitions, que leur rapport, en partie indéterminé, avec leurs antécédents mentaux. D'ailleurs saint Augustin ne prend pas garde que, si les volitions étaient produites par la volonté, comme par une cause mentale naturelle, la prescience serait sans doute assurée, mais le libre arbitre ne serait plus qu'un mot vide de sens.

VIII

Si un homme pèche, Dieu a prévu qu'il pècherait ; mais cet homme ne pèche pas *parce que* Dieu a prévu qu'il pècherait. En d'autres termes, la prévision divine n'empêche pas le péché d'être libre ; le péché est l'objet, non l'effet de cette prévision. Ainsi conclut saint Augustin. Ce raisonnement final, où il s'arrète. mais qu'il ne fait qu'indiquer en quelques mots, sera, plus tard, sans cesse repris et deviendra, en théologie chrétienne et en philosophie spiritualiste, un lieu commun. Boèce le développe d'une manière brillante et originale, le défend et le fortifie contre les objections, en fondant la prescience divine des actes libres sur l'éternité simultanée qu'il faut attribuer, selon lui, à la nature, à l'intelligence et à la pensée de Dieu :

« Je te demanderai pourquoi tu n'accordes pas plus de valeur à cette solution, à savoir que la prescience ne produit pas la nécessité des événements futurs, et que par conséquent elle n'empêche pas le libre arbitre... Si la prescience n'ajoute, comme tu l'as reconnu tout à l'heure, aucune nécessité aux événements futurs (*si nullam rebus futuris adjicit necessitatem*), comment ce qui est volontairement produit deviendra-t-il nécessaire ?... Supposons qu'il n'y ait pas de prescience : est-ce que, dans cette supposition, ce qui est l'acte de la volonté libre sera soumis à la nécessité ? Pas du tout. Supposons maintenant que la prescience existe, mais sans ajouter aucune nécessité aux événements : la volonté, j'imagine, con-

servera sa liberté entière et absolue. Mais, diras-tu, bien que la prescience ne fasse pas que les événements futurs soient nécessaires, elle est néanmoins le signe que ces événements arriveront nécessairement (*signum tamen est necessario ea esse ventura*). D'après ce raisonnement, la prescience n'existât-elle point, la nécessité ne laisserait pas d'exister ; car un signe indique ce qui est, mais ne crée pas ce qu'il indique. Il faut donc commencer par établir que tout est l'effet de la nécessité, pour montrer que la prescience est le signe de cette nécessité. Car si cette nécessité n'existe pas, la prescience ne pourra être le signe d'une chose qui n'existe pas.... Il arrive tous les jours que certains actes s'accomplissent sous nos yeux, par exemple, les actes des cochers qui dirigent et font tourner leurs attelages, et les autres faits de ce genre. Est-ce qu'aucun de ces actes est déterminé par la nécessité ? Nullement. On n'y reconnaîtrait plus un fait d'adresse, si tous ces mouvements étaient forcés. Or, des actes qui, présents, ne sont pas nécessaires, ne l'étaient pas non plus antérieurement, quoique futurs. Donc il y a des événements futurs dont la réalisation n'est soumise à aucune nécessité ; car je ne crois pas que personne puisse dire que ce qui arrive aujourd'hui n'était pas, avant d'arriver, un événement futur (*quod quæ nunc fiunt, priusquam fierent, eventura non fuerint*)...

« La raison humaine n'est nullement fondée à nier que l'intelligence divine puisse connaître l'avenir autrement qu'elle ne le connaît elle-même (*nisi ut ipsa cognoscit*)... Nous croyons que l'imagination et les sens doivent céder à la raison : eh bien, si, comme nous avons la raison, nous avions en partage l'intelligence divine, nous penserions qu'il est très juste que la raison se subordonne à l'intelligence divine. C'est pourquoi élevons-nous, s'il est possible, jusqu'à cette suprême intelligence ; à cette hauteur notre raison découvrira ce qu'elle ne peut voir en elle-même : comment la prescience divine peut saisir des événements futurs qui ne sont pas nécessaires, et les saisir, non par conjecture, mais avec certitude et précision, par une intuition suprême, absolue et sans bornes...

« C'est à tort que quelques philosophes, pour avoir entendu dire que, dans la pensée de Platon, le monde n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin, concluent de là que le monde est coéternel à celui qui l'a fait. Autre chose est, en effet, de parcourir successivement les parties d'une existence

sans terme, ce que Platon attribue au monde, autre chose d'embrasser une existence infinie tout entière également présente (*totam pariter præsentiam*), ce qui manifestement est le propre de la divinité... C'est pourquoi, si nous voulons donner aux choses les noms qui leur conviennent, nous dirons avec Platon que Dieu est éternel et que le monde est perpétuel. Toute intelligence connaît les choses selon les lois de sa nature; or, l'état de Dieu est éternellement actuel (*semper æternus ac præsentarius status*); partant sa science aussi s'élève au-dessus de tout mouvement du temps; elle a le caractère simple d'une actualité permanente (*in sua manet simplicitate præsentiæ*); embrassant tous les espaces infinis du passé et de l'avenir, elle aperçoit, par une intuition simple, tous les événements comme s'ils s'accomplissaient dans le présent (*quasi jam gerantur*). C'est pourquoi, si tu veux faire attention à cette actualité de la connaissance que Dieu a de toutes choses, tu la regarderas, non comme la prévision de l'avenir, mais plutôt comme la perception d'un présent immuable... Pourquoi donc veux-tu que les événements deviennent nécessaires parce qu'ils sont aperçus par la divine lumière, lorsque les hommes mêmes ne rendent pas nécessaires ceux qu'ils voient s'accomplir ? Est-ce que la perception que tu as des faits présents leur ajoute quelque nécessité ? Nullement. Or, s'il est possible de comparer le présent de l'homme au présent de Dieu, Dieu voit toutes choses dans son présent éternel, de même que vous en voyez quelques-unes dans votre présent momentané (*uti vos vestro hoc temporario præsenti quædam videtis, ita ille omnia suo cernit æterno*). Donc, cette divine prescience ne change pas la nature et les propriétés des choses, et elle les voit présentes pour soi (*apud se præsentia*), telles qu'elles se produiront plus tard dans le temps.... Lorsque vous voyez un homme se promener sur la terre et le soleil se lever dans le ciel, bien que ces deux faits vous apparaissent ensemble, vous distinguez entre eux et jugez que l'un est volontaire et l'autre nécessaire. Ainsi l'intuition divine qui embrasse tout n'altère en rien la qualité des choses, qui, pour elle, sont présentes, et ne sont futures que relativement à la condition du temps (*apud se quidem præsentium, ad conditionem vero temporis futurarum*). D'où il suit que Dieu sait, non par conjecture, mais avec une certitude fondée sur la vérité même, que telle chose existera dont il sait également que l'existence n'est pas nécessaire... Ce qui est vrai, c'est que le même événement futur

est nécessaire, si on le rapporte à la connaissance que Dieu en a, libre et indépendant, si on le considère dans sa propre nature. Il y a, en effet, deux sortes de nécessités : l'une absolue : par exemple, celle de la mort de tous les hommes ; l'autre conditionnelle : par exemple, lorsque tu sais qu'un homme se promène, il est nécessaire que cet homme se promène. Car un fait qui est connu ne peut être autre qu'il n'est connu.... Nulle nécessité ne contraint à marcher un homme qui marche volontairement, quoique, lorsqu'il marche, il soit nécessaire qu'il marche. De même, lorsque la Providence voit un fait présent, il est nécessaire que ce fait existe, quoiqu'il ne soit nullement nécessaire par sa nature (*id esse necesse est tametsi nullam naturæ habeat necessitatem*). Or les futurs qui proviennent du libre arbitre, Dieu les voit présents. Donc, pour l'intuition divine, ils deviennent nécessaires par cette condition que Dieu les connaît ; mais, considérés en eux-mêmes, ils ne laissent pas d'être parfaitement libres par leur nature. Donc, nul doute que tous les événements prévus par Dieu ne doivent s'accomplir, mais dans le nombre il en est qui proviennent du libre arbitre, et ceux-là, en se réalisant, ne perdent pas leur nature, qui, avant d'arriver, auraient pu ne pas arriver... C'est le cas du soleil qui se lève et de l'homme qui marche, dont je parlais tout à l'heure : les deux faits, à l'instant où ils s'accomplissent, ne peuvent pas ne pas s'accomplir (*dum fiunt, non fieri non possunt*). Cependant, l'un était nécessaire, même avant qu'il se produisît, l'autre nullement. De même, les choses qui pour Dieu sont présentes (*quæ præsentia Deus habet*) se produisent sans aucun doute : mais les unes en vertu de la nécessité qui leur est inhérente, les autres par le libre pouvoir de ceux qui les font. Quoi ! diras-tu, je pourrais donc faire varier à mon gré la science divine, si je veux tantôt une chose, tantôt une autre ? Pas le moins du monde. Car l'intuition de Dieu devance l'avenir et le ramène à l'actualité qui caractérise sa manière de connaître. Elle ne varie pas, comme varient les choses qu'elle prévoit ; mais, sans changer, elle prévient et embrasse d'un coup tous les changements de ta volonté [1]. »

Nous avons tenu à citer ces pages remarquables qui n'ont pas toujours été bien comprises. Elles ont dominé la pensée

(1) *La Consolation philosophique*, liv. V. — Boèce n'était pas, comme on l'a cru, un philosophe chrétien ; il se rattache, par ses doctrines, à l'ecole néo-platonicienne.

philosophique, non seulement au moyen âge, alors qu'elle était soumise à la foi et à la théologie d'autorité, mais même aux temps modernes et quand elle semblait en être affranchie. Et il n'y a pas lieu de s'étonner de cette longue fortune. On y peut voir le plus ingénieux et le plus grand effort qui ait été fait par la spéculation pour concilier la prescience divine avec le libre arbitre, en établissant, contre Aristote et Épicure, que les futurs peuvent être certains sans être nécessaires.

Nous remarquons, d'abord, que Boèce prend pour accordé et suppose évident ce qu'Epicure et Aristote n'auraient pas manqué de contester : qu'un acte libre, produit aujourd'hui, était futur les jours précédents. Futur *possible*, oui, auraient-ils répondu : futur *réel*, non, puisqu'il n'est pas déterminé par ses antécédents. Et ils auraient répété que le principe, *Toute proposition est vraie ou fausse*, ne s'applique pas à ce qui est envisagé dans l'avenir, parce que tout ce qui est envisagé dans l'avenir ne peut, en raison du libre arbitre, être l'objet d'une proposition affirmative ou négative.

Mais on objecte que cette distinction atteint, détruit la première loi de l'esprit, le principe de contradiction, et donc qu'il n'y a plus à raisonner, que l'on ne peut plus rien prouver, rien réfuter, si l'on ne tient absolument que toute proposition est vraie ou fausse, qu'elle porte sur le passé, le présent ou le futur, et sur quelque futur qu'elle porte.

L'objection est de Leibniz. « Il paraît, dit-il, qu'Épicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue a soutenu, après Aristote, que les futurs contingents n'étaient point capables d'une vérité déterminée. Car s'il était vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il ne pouvait donc point manquer d'arriver ; il était déjà nécessaire ; et par la même raison, il l'était de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivrait, selon lui, que les futurs contingents n'ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Épicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison : il niait que toute énonciation fût ou vraie ou fausse. Car voici comment on le poussait à bout : *Vous niez qu'il fût vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il était donc faux*. Le bonhomme, ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'était ni vrai ni faux. Après cela, il n'a pas besoin d'être réfuté ; et Chrysippe se

pouvait dispenser de la peine qu'il prenait de confirmer le grand principe des contradictoires[1]. »

Dans cette réponse : *Il n'était ni vrai ni faux hier que j'écrirais aujourd'hui*, Leibniz et Bayle ne voient qu'une échappatoire ridicule à laquelle Épicure, poussé à bout, était obligé de recourir. En quoi ils se montrent aussi superficiels que Cicéron. Avec un peu de réflexion, ils auraient reconnu que cette prétendue échappatoire était la thèse même de l'*Hermeneia*[2] : qu'elle revenait à dire que tous les futurs « n'étaient pas capables d'une vérité déterminée » ; que, si elle pouvait exciter la raillerie des amateurs, elle méritait l'attention sérieuse des vrais philosophes : que le bonhomme Épicure était, comme le bonhomme Aristote, très conséquent à sa doctrine de contingence et de liberté ; qu'il serait peut-être bon

(1) *Théodicée*, 2e partie, 169.

(2) M. Ravaisson montre avec raison, dans la doctrine d'Aristote sur les futurs, l'origine de la théorie épicurienne de la liberté : mais il se trompe quand il dit que cette doctrine réservait et supposait un principe métaphysique dont elle dépendait et qu'Épicure aurait supprimé.

« Aristote avait dit que de deux propositions contradictoires dont l'une affirme, l'autre nie un événement futur, on ne peut pas toujours dire que l'une en particulier et détachée de l'autre soit vraie, et l'autre fausse ; qu'en effet il y a des événements contingents qui peuvent être ou ne pas être, et que, si de deux propositions contradictoires sur un événement futur quelconque, l'une était vraie de tout temps, cet événement ne pourrait pas ne pas arriver, et par suite tout serait nécessaire. D'où la conclusion que, pour maintenir le hasard et la liberté, il faut avouer qu'étant données deux propositions contradictoires sur un événement futur et contingent, l'alternative, la disjonctive seule est vraie, mais que des deux propositions prises séparément et déterminément, ni l'une ni l'autre n'est vraie ni fausse.

« Après Aristote, Épicure oppose, au nom du hasard et de la liberté, une exception à l'axiome universel qui est la première loi de la raison. Après lui, il soutient que de deux propositions contradictoires, il n'est pas nécessaire que l'une des deux en particulier soit vraie et l'autre fausse, parce que d'une décision du libre arbitre non encore effectuée, on ne peut rien dire et rien savoir à l'avance. Mais la philosophie d'Aristote réserve, suppose une science supérieure de Dieu où tout a sa vérité et sa raison, non pas proprement à l'avance, mais dans un présent indivisible : elle suppose un premier principe placé au-dessus des conditions de temps auxquelles les actions et les connaissances humaines sont soumises, principe où l'indétermination des choses contingentes à sa détermination supérieure, où les actes libres de la volonté elle-même ont leur origine éternelle. Ce principe, Épicure le supprime. » (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, 4e partie, liv. I, chap. II, p. 407.)

Cette science divine supérieure où tout a sa raison et sa détermination, même le contingent, qui embrasse en un présent indivisible tout ce qui se produit dans le monde, soit par nécessité, soit par hasard, soit par la volonté humaine : cette science divine, Épicure n'a pas eu à la supprimer, parce qu'elle n'existe pas dans l'aristotélisme. Il est vrai que pour

d'examiner s'il n'y a pas une équivoque dans l'opposition apparente de cette doctrine et du principe de contradiction.

Que cette opposition soit purement apparente, et que l'empire de la logique formelle ne reçoive aucune atteinte de la contingence des futurs, si les propositions qui s'y appliquent sont énoncées clairement et sans équivoque, c'est ce que M. Renouvier a depuis longtemps établi, par une belle et profonde analyse, qui eût mérité de devenir classique, qui le sera certainement quand les études logiques seront plus sérieusement cultivées par les philosophes :

« Instruit comme nous le sommes maintenant par les inextricables débats scolastiques et les abus de mots auxquels ont donné lieu les distinctions de possibilité, de nécessité, de réalité, de certitude des futurs, si nous avions à traiter nous-même la question, nous voudrions être encore plus audacieux que ne le fut Aristote et rendre la mauvaise foi même à peu près impossible ; obliger ceux qui nient la liberté ou qui l'affirment, à la nier ou à l'affirmer toujours *carrément*, en affirmant ou niant la nécessité absolue. Pour cela, nous soutiendrions que toute vraie proposition logique doit porter exclusivement sur l'actuel et sur le présent, sur *ce qui est* d'une manière quelconque. *Ce qui sera*, dirions-nous, n'apporte point à l'esprit une idée claire, à moins qu'on envisage un fondement actuel de ce qui sera, un *quelque chose qui est*, pour faire ou signifier que *quelque autre chose sera*. Nous exigerions donc que la proposition *A sera* fût mise sous une forme actuelle telle que *A est devant être*. La conséquence de ce changement serait immédiate et très grande. En effet, de deux choses l'une, ajouterions-nous alors : ou nous comprenons et savons, quand nous affirmons *A devant être*, que les conditions nécessaires et suffisantes de l'existence de *A*, pour telle époque future, sont dès à présent réunies : alors la proposition est vraie ; ou nous ne comprenons pas et ne savons pas cela :, et alors la proposition est fausse ou douteuse ; dou-

la pensée et la science du Dieu d'Aristote il n'y a ni passé ni futur, mais un présent indivisible ; mais c'est que le monde et l'homme, soumis au temps, lui sont, comme le temps, étrangers. Il ne connait nos actes libres ni d'avance, ni autrement : il ne nous connait pas. L'explication que M. Ravaisson donne, en ce passage, de la métaphysique d'Aristote est néo-platonicienne : il reconnaît lui-même qu'elle a été développée par les néo-platoniciens. Elle détruit, en réalité, ce qu'il y a d'original dans l'aristotélisme, en voulant y retrouver une conception qu'il excluait : la conception platonicienne de Dieu cause efficiente et providence.

teuse en elle-même, c'est-à-dire logiquement fausse, quant à nous qui l'affirmerions sans motif suffisant.

« Ceci posé, nous prendrions le problème d'Aristote. On demande si des deux propositions *A sera*, *A ne sera pas*, soit maintenant *A est devant être*, *A n'est pas devant être*, l'une est vraie, l'autre fausse, comme quand il s'agit des propositions contradictoires ordinaires. Nous répondrions : sans doute, si *A* est un événement de telle nature que dès à présent nous devions supposer réunies des conditions qui impliquent ou l'existence ou la non-existence de *A* pour une certaine époque future. Ainsi les futurs déterminés suivent en logique la loi des présents. Si, au contraire, celui qui nous pose la question entend par le terme *A* un événement dépendant d'une condition qui elle-même n'est pas actuellement déterminée, savoir d'une volonté qui, le moment venu, peut également être ou ne pas être, la solution est toute différente. En vertu de la définition de l'événement *A*, la proposition *A est devant être* est fausse. Il n'est pas vrai que *A* soit devant être, puisqu'on nous le présente actuellement comme ambigu et indéterminé à être ou à n'être pas. Et la proposition contradictoire, dans le même cas, que devient-elle ? Elle est vraie, car il est vrai, selon nos propres explications, que *A* n'est pas maintenant devant être. *A* est seulement possible. Ainsi les propositions contradictoires portant sur l'existence des futurs ambigus, ne suivent pas la même loi que les propositions d'existence actuelle. Celles qui affirment sont toujours fausses, celles qui nient sont toujours vraies.

« Voilà donc ce que nous dirions aujourd'hui en logique formelle et sans rien préjuger sur le fond, c'est-à-dire sur l'existence même des futurs ambigus [1]. »

Il est un point sur lequel cette analyse de M. Renouvier a besoin, nous semble-t-il, d'être rectifiée, ou pour mieux dire complétée. Elle ne distingue pas les propositions contraires des propositions contradictoires. La négative *A ne sera pas*, au sens où les mots qui l'énoncent sont pris en français, n'est pas simplement contradictoire, elle est contraire à l'affirmative *A sera*. Elle ne se borne pas à nier comme future l'existence de *A* ; elle affirme comme future sa non-existence, laquelle est indéterminée, dépendante du libre arbitre comme son existence, et ne saurait donc, pas plus que son existence

(1) *L'Année philosophique* de 1868 (in-12), p. 25.

être connue et affirmée, si *A* est supposé un fait contingent et libre. De même, l'affirmative *A sera* est contraire, et non simplement contradictoire à la négative *A ne sera pas.* Mettons l'affirmative *A sera* sous la forme actuelle *A est devant être :* sa contradictoire est évidemment *A n'est pas devant être,* laquelle se bornant à nier la futurition certaine de *A*, n'a pas le même sens que la négative *A ne sera pas.* Celle-ci affirme comme certaine la non-futurition de *A* et, mise sous la forme actuelle, devient *A est ne devant pas être ;* elle a pour contradictoire *A n'est pas ne devant pas être.* Si le futur *A* est un fait contingent et libre, les propositions affirmatives et négatives qui s'y appliquent sont également fausses ; car il n'est pas vrai, il n'est pas certain que *A* sera, et il n'est pas vrai, il n'est pas certain que *A* ne sera pas. Et leurs contradictoires sont également fausses ; car il est possible, par hypothèse, que *A* soit, et possible qu'il ne soit pas ; or s'il est possible qu'il soit, il n'est pas certain qu'il ne sera pas, et, s'il est possible qu'il ne soit pas, il n'est pas certain qu'il sera.

On peut donc accorder que Aristote et Epicure ne s'exprimaient pas en termes logiquement exacts, lorsque, d'une proposition portant sur un futur contingent, ils disaient qu'elle n'est ni vraie ni fausse. Mais ils entendaient marquer ainsi — en quoi ils ne se trompaient nullement, — l'incertitude de ce futur et l'impossibilité de lui appliquer une proposition affirmative ou négative. Ils auraient pu, développant leur pensée et l'exprimant sous la forme la plus générale, dire que des futurs réels ne sauraient être contingents ; que des contingents réels qui se produisent aujourd'hui n'étaient pas futurs hier et n'ont jamais pu l'être ; en un mot, que les idées de futurition et de contingence sont incompatibles, et que l'habitude vicieuse de les associer ne peut être qu'une source de paralogismes.

Il paraît que sur cette question de la certitude ou vérité déterminée des futurs contingents, Leibniz aurait bien voulu séparer Aristote d'Épicure. « Aristote, dit-il, a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin en disant (par inadvertance, comme je crois) que les propositions sur les contingents futurs n'avaient point de vérité déterminée : en quoi il a été abandonné avec raison par la plupart des scolastiques[1]. » — *Par inadvertance !* Les textes

(1) *Théodicée*, 3e partie, 331.

de l'*Hermeneia*, que nous avons cités, montrent ce qu'il faut penser de cette parenthèse. Mais quoi ! nier la certitude préalable des futurs contingents était, aux yeux de Leibniz, une étrange et pitoyable erreur, qui, de l'inventeur du *clinamen*, ne devait surprendre ; mais comment le créateur de la logique formelle avait-il pu y tomber, avant Épicure, sinon par inadvertance ? Il était heureux que les scolastiques n'en eussent pas tenu compte : qu'ils eussent, en ce point, abandonné leur *philosophe !* Leibniz les en loue, en ajoutant, avec une superbe assurance, que le système de l'harmonie préétablie, s'ils l'avaient connu, les eût confirmés dans leurs vues, leur eût permis de les mieux lier et les eût obligés de les étendre. « Si les scolastiques, dit-il, si bien persuadés de cette détermination des futurs contingents (comme l'étaient, par exemple, les Père de Coïmbre, auteurs d'un cours célèbre de philosophie) avaient vu la liaison des choses telle que le système de l'harmonie générale la fait connaître, ils auraient jugé qu'on ne saurait admettre la certitude préalable, ou la détermination de la futurition, sans admettre une prédétermination de la chose dans ses causes et dans ses raisons[1]. »

Oui, certes, les scolastiques ont abandonné Aristote sur la question de la certitude et de la prescience des futurs, pour suivre Boèce, saint Augustin, les néo-platoniciens. Et cette position qu'ils ont prise s'explique très facilement. La logique aristotélicienne des futurs était liée à une métaphysique qui niait la providence. Ils ne pouvaient s'en tenir au Dieu de cette métaphysique, qui meut le monde sans se mouvoir, par l'attraction qu'il exerce comme objet du désir et de la pensée. Ils étaient obligés de *platoniser* en théologie, de marcher sur les traces des derniers philosophes païens. La religion chrétienne, telle qu'ils l'avaient reçue, telle qu'ils la comprenaient et se croyaient tenus de l'enseigner, n'imposait-elle pas à leur foi et à leurs méditations un Dieu qui a créé le monde, qui le connaît, qui prévoit et peut, s'il le juge bon, prédire, par la voix de ses prophètes, tous les événements futurs sans distinction ?

De la scolastique les spéculations sur la providence et la prescience ont passé dans la philosophie spiritualiste issue de la révolution cartésienne. Elles ont traversé les temps, comme les préoccupations religieuses qui leur avaient donné

1. *Théodicée*, 3e partie, 331.

naissance. Après comme avant la révolution cartésienne, la tradition théologique pesait sur les esprits, les éloignait de la vraie conception de la liberté, de la logique de l'*Hermeneia*, les empêchait d'y arrêter une attention sérieuse. On disputait sur le certain, le nécessaire, le possible. Les uns, n'envisageant que le rapport du libre arbitre avec l'omniscience divine, disaient que les futurs contingents étaient certains d'avance, mais non prédéterminés. Les autres soutenaient qu'on ne pouvait faire abstraction de la puissance et de la sagesse créatrice, qu'il fallait donc joindre à la prescience le prédéterminisme, une nécessité fondée, en l'esprit parfait. sur la prévalence des raisons, sur l'idée du meilleur, et qui n'était pas ce qu'ils appelaient la nécessité absolue et brute. Cette dernière thèse était, on l'a vu, celle de Leibniz; elle ne différait pas, au fond, de celle de Chrysippe et des stoïciens.

IX

Revenons à Boèce. Son explication de la certitude préalable des futurs contigents est fondée sur la distinction de la nécessité conditionnelle ou de fait et de la nécessité essentielle ou causale. Cette distinction est établie clairement dans l'*Hermeneia*, que Boèce paraît avoir bien connue et comprise. On a vu qu'Aristote l'applique aux faits présents ou passés. Un fait présent ou passé est nécessaire comme étant ou ayant été, en ce sens qu'il ne peut pas ne pas être, qu'il ne peut pas ne pas avoir été, s'il est ou a été. Voilà la nécessité de fait. C'est sur cette nécessité-là que repose le principe de contradiction : il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps. A la nécessité de fait se joint la nécessité causale ou essentielle, si le même fait présent ou passé est ou a été déterminé nécessairement par son antécédent causal.

Mais la nécessité de fait n'existe pas pour les événements futurs. Ces événements ne peuvent être nécessaires que de la nécessité causale, c'est-à-dire que s'ils sont déterminés, nécessités par leurs antécédents. Ce n'est pas le cas des faits supposés contingents, des actes supposés libres; donc, pour les faits et les actes de ce genre, envisagés dans l'avenir, il n'y a ni nécessité de fait, ni nécessité causale. Tel est le raisonnement très clair d'Aristote.

Boèce n'élève aucune objection contre la valeur de ce raisonnement. Il le tient pour conforme à la nature de l'esprit humain, à notre mode humain de connaître, qui est régi par le temps, par la succession, loi des êtres créés. Soumise à cette loi du temps, la pensée humaine distingue le passé, le présent et l'avenir, et met entre les évènements des rapports d'antériorité et de postériorité. Elle ne saurait donc à ce qui, pour elle, est futur et partant n'existe pas encore attribuer la nécessité de fait.

Mais notre mode de penser n'est pas, selon Boèce, celui de Dieu; la connaissance humaine n'est pas la vraie connaissance. Dieu pense et connaît, comme il existe, selon la loi de l'éternité; et l'éternité est un présent immuable. Dieu possède présente et permanente l'infinité du temps mobile. Dans l'intelligence divine coexistent, réellement et également présents, tous les événements qui, pour les êtres créés, se succèdent les uns aux autres. Cet ordre dans lequel ils nous paraissent se ranger, ceux-là passés, objets de mémoire, ceux-ci présents, objets de perception, d'autres futurs, objets de prescience; cet ordre de succession, où chacun d'eux a sa place, dépend de notre constitution intellectuelle; il n'a pas de réalité pour Dieu. L'expression *prescience divine* est impropre: il n'y a de prescience que chez les êtres soumis à la loi du temps. Dieu ne prévoit pas, il ne connaît pas *d'avance* les choses *futures*, parce que toutes choses lui sont présentes : il n'y a pas d'avant ni d'après dans son éternité; il n'y a pas de futurs dans sa science éternelle, qui est une éternelle intuition. Mais si tous les objets de la conscience divine sont sur le même plan, s'il n'y en a pas d'antérieurs ou de postérieurs aux autres; s'il n'y en a pas de futurs, ils sont tous. comme également présents, également nécessaires de fait, ne pouvant pas, puisqu'ils existent actuellement, ne pas exister. Pour Dieu, la distinction de ce qui est nécessaire, comme présent, et de ce qui est simplement possible, comme futur, n'a aucun sens. Dans la logique divine, il ne peut y avoir qu'une seule espèce de propositions : celles qui portent sur les choses qui sont. Et ainsi l'absolue certitude, en l'esprit divin, des événements qui, en notre pensée, sont futurs, s'accorde parfaitement, si l'on admet l'éternité simultanée, avec la doctrine de l'*Hermeneia*.

Mais peut-on admettre l'éternité simultanée ? Peut-on voir une différence de nature, une opposition essentielle,

entre l'éternité et le temps ? Que reste-t-il d'intelligible dans l'idée d'éternité après qu'on en a ôté celle de temps ou de durée successive ! Ne l'a-t-on pas vidée de tout contenu ? Mais la psychologie et la langue elle-même protestent contre la vanité de cette opération métaphysique. Qu'est-ce que c'est que cette éternité qui n'est pas composée de durées successives, en qui n'entre pas l'idée de grandeur ou de nombre, qui diffère du temps par essence, par nature, qui n'a rien de commun avec le temps, sinon un mot dépourvu de sens ? N'est-il pas évident que c'est avec l'idée de temps, de succession, que nous formons celle d'éternité, et qu'à prétendre l'élever, en quelque sorte, dans les nuages, au-dessus de ce monde inférieur (*porro ab rebus infimis*, dit Boèce), au-dessus de notre constitution intellectuelle, on finit par ne plus rien voir et par ne plus s'entendre soi-même ? N'est-il pas contradictoire dans les termes mêmes cet immuable et éternel présent où coexistent tous nos successifs ?

Nous rappellerons ici les réflexions de Jules Lequier sur l'éternité divine. Elles montrent clairement qu'il faut bien introduire en Dieu, de quelque manière, la succession et le changement, si l'on ne veut pas lui refuser la connaissance du monde :

« Pendant que Dieu voit les choses finies naître et périr, il persévère, il est vrai, dans ses perfections inaltérables, mais ce regard divin qui en quelque façon maintient devant soi les choses passées et anticipe les futures, ne peut pas faire que les passées continuent d'être et que les futures aient commencé. Or si, considérées quant à l'idée qui les représente, ces choses sont éternelles, considérées quant à leur être, elles sont réellement les unes après les autres. Cette succession des choses porte, semble-t-il, son ombre jusque sur Dieu, en ce sens que toujours le même dans sa nature et dans la connaissance parfaite qu'il a de ces choses, il faut bien néanmoins qu'il les voie successivement arriver successivement à l'être, et voilà qu'il s'introduit en Dieu je ne sais quoi de semblable à la succession, c'est-à-dire la succession, car il n'y a point de milieu entre la succession et la permanence.

« Un changement en Dieu ! c'est une idée qui trouble, une parole qu'on ne prononce pas sans terreur. Pourtant il faut reconnaître, ou que Dieu dans son rapport au monde contracte un mode nouveau d'existence qui participe à la nature du monde, ou que ce monde est devant Dieu comme s'il n'était

par. Encore, dire que ce monde est devant Dieu comme s'il n'était pas, c'est n'en pas dire assez : tant qu'il n'est pas un pur néant, la souveraine intelligence ne saurait le confondre avec le néant... Cet univers comparé à l'immensité n'est, je le veux bien, qu'un grain de sable ; mais ce grain de sable existe de son être propre, et les changements qui s'y opèrent n'ayant pas moins de réalité que les choses qui les subissent, Dieu, qui voit ces choses changer, change aussi en les regardant, ou il ne s'aperçoit pas qu'elles changent[1]. »

Voilà qui est décisif contre l'éternité simultanée. Dieu, dans son rapport au monde, contracte un mode d'existence qui participe à la nature du monde, c'est-à-dire un mode d'existence soumis à la loi du temps. Dieu ne peut connaître les choses qui changent sans changer lui-même. Pourquoi ? Parce qu'il ne peut connaître les choses qui changent, qui sont successivement futures, présentes et passées, sans les connaître *successivement* comme futures, présentes et passées. Il y a donc succession, changement en sa connaissance, en sa pensée. S'il ne connaît pas les choses comme changeantes, comme successivement futures, présentes et passées, il ne connaît pas leurs rapports réels, il ne les connaît pas.

Lequier se voyait conduit par un raisonnement invincible à l'idée d'une succession, d'un changement en Dieu. Il n'accueillait pas cette idée sans trouble de consience, sans une sorte de terreur. Elle se heurtait au fond de lui-même à l'autorité de son Église [2]. Plus affranchi du dogme traditionnel, il l'eût, croyons-nous, admise avec une plus tranquille hardiesse, surtout s'il eût fait attention que de l'ordre de temps dépendait l'ordre de causalité et l'ordre de finalité. Si Dieu ne connaît pas les choses comme successives, comme antérieures et postérieures, il ne les connaît pas comme causes et effets, il ne les connaît pas comme moyens et fins ; il ne nous connaît pas comme obligés et libres, attendu que l'obligation et la liberté s'appliquent à des actes futurs. Si Dieu ne connaît par les choses comme successives, rien de ce qui cons-

(1) *La Recherche d'une première vérité. Fragments posthumes*, p. 96.

(2) Jules Lequier était catholique ; or, il est inévitable que la conscience intellectuelle d'un philosophe catholique soit souvent en conflit avec elle-même. Elle est, d'une part, prévenue et faussée par les articles de foi qu'elle se croit obligée de recevoir et de conserver, et, d'autre part, liée par les conditions de sincérité et les résultats logiques de l'examen rationnel.

titue nos sciences physiques, nos sciences morales, nos sciences historiques ne peut entrer dans la pensée divine.

Ce n'est pas seulement dans la connaissance que Dieu a du monde qu'il faut mettre, pour qu'elle soit réelle, la succession et le changement ; c'est aussi dans la connaissance que Dieu a de lui-même. Si Dieu ne connaît pas les choses comme successives et d'une connaissance successive comme son objet ; il ne connaît pas ses rapports avec le monde; il ne connaît pas ses propres actes de sagesse, de justice et de bonté, lesquels sont successifs comme les actes des créatures à l'occasion desquels ils se produisent, il ne se connaît pas comme créateur, comme providence, comme sanctionnateur de la loi morale.

L'éternité simultanée exclut la volonté créatrice et ordonnatrice. N'est-il pas clair que la création introduit la division dans l'éternité divine, qu'elle opère un changement en Dieu et détruit l'immutabilité absolue d'où se déduit l'éternité indivisible et intemporelle[1] ? N'y a-t-il pas, par le fait de la création, une éternité *a parte ante* et une éternité *a parte post?* Quel autre nom donner que celui de changement à cette action *nouvelle* par laquelle Dieu a produit le monde après une éternité de solitude, et aux rapports *nouveaux* qui en sont résultés? Est-il possible de concilier avec la liberté supposée de l'action créatrice l'immutabilité absolue que l'on est obligé d'attribuer à Dieu pour que son éternité n'ait rien de commun avec le temps?

Cette succession et ce changement que la création met en Dieu, il faut que Dieu les connaisse, s'il se connaît lui-même ; or, il ne peut les connaître, il ne peut donc se connaître lui-même que par une pensée où entrent la succèssion et le changement. Spinoza disait de l'intelligence divine qu'elle « ne res-

(1) « Après avoir considéré, à la lumière de la plus magnifique des idées, cette Chose suprême, à la fois son principe et sa fin, qui étend l'immensité de son être dans l'immensité de sa durée, et active sans mouvement, une, simple, persévère dans un présent éternel : après avoir vu son unité si riche s'entr'ouvrir sous l'effort de la pensée pour me laisser apercevoir, unies en une indivisible nature, les trois formes de cette personne extraordinaire qui dit trois fois moi ;..... voici que j'ai été témoin d'un changement opéré au sein de la permanence absolue. Celui dont l'immuable substance ne comporte point d'accident, qui ne pouvait avoir aucun désir puisqu'il n'avait aucun besoin, celui qui était seul et qui était tout, a cessé d'être seul et d'être tout ; il est sorti de son repos pour exécuter dans le temps son éternel projet, une autre chose est devant lui, le monde existe, désormais ils sont deux, le créateur et la créature. » (Jules Lequier, *La Recherche d'une première vérité : Fragments posthumes*, p. 95.)

semble pas à l'intelligence humaine autrement que ne se ressemblent entre eux le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant (*non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum cœleste, et canis, animal latrans*) [1] ». Le mot est très juste, si l'intelligence divine n'est pas soumise au temps. En tout esprit concevable, la succession est une condition, une loi fondamentale de la pensée. La supprimer en Dieu, c'est rendre inintelligible l'application qu'on lui fait des mots *pensée* et *esprit*. L'idée d'éternité simultanée et celle d'un Dieu-Esprit, d'un Dieu personnel, du Dieu du christianisme, sont absolument contradictoires.

Toutes les erreurs des théologiens et des métaphysiciens sur la question du temps ont la même source psychologique : elles viennent de l'imagination qui tend à assimiler le temps à l'espace. Dans un passage curieux de ses *Fragments*, Jules Lequier remarque que, chez les scolastiques, l'idée d'éternité simultanée est formée sur celle d'immensité et ne fait, semble-t-il, qu'en reproduire les caractères :

« A l'Éternité toute présente coexiste toute la suite des temps ; et toute la suite des temps est enfermée dans l'Éternité (*Æternitas ambit totum tempus et excedit*, dit saint Thomas) ; mais ce présent absolu, cette immobilité, cette indivisibilité qui est son caractère, elle ne saurait le communiquer au temps même embrassé par elle. Car elle embrasse le temps telle qu'elle est et telle qu'il est : il est embrassé successif parce qu'il est successif, mais elle l'embrasse sans succession parce qu'elle est toute présente.

« A présent, à cet instant qui est l'instant présent, l'Éternité est ; et elle est tout entière ; tout entière à la fois. Et cela ne peut être sans qu'à l'Éternité même ne coexiste l'instant présent, puisque c'est cela même que je dis. Mais de ce que coexister veut dire exister ensemble, s'ensuit-il qu'il appartient à l'instant présent d'avoir toute l'extension de l'Éternité ? Cela serait absurde. L'instant présent existe présentement, l'Éternité est présentement du présent qui appartient à Dieu sans que de ces deux présents ni l'un se rapetisse infiniment, ni l'autre s'étende infiniment pour s'égaler à l'autre...

« L'Éternité est donc, à l'instant présent. Elle est, et tout entière. Elle n'est point en puissance ; elle est en acte. Elle est sans devenir. Mais elle est d'un être qui lui est propre : l'acte

(1) *Ethique*, 1re partie, prop. XVIII, schol.

de l'Éternité est un acte *sui generis*. C'est en quelque façon une plénitude de l'être qui *déborde* infiniment *dans* l'être ; c'est une autre Immensité qui incessamment, indivisiblement, immensifie l'immobile Immensité elle-même dans l'immobilité de la Permanence absolue. Or, les scolastiques, malgré la pénétration dont ils ont fait si souvent preuve dans leurs analyses, se sont laissés aller à tellement identifier les caractères de l'Éternité à ceux de l'Immensité proprement dite qu'ils ne font plus çà et là que retrouver l'Immensité [1]. »

L'observation finale est très juste, plus juste, dirons-nous, et de plus grande portée que Lequier ne le pensait lui-même. Ce n'est pas seulement aux scolastiques, c'est à tous les métaphysiciens infinitistes, de Boèce à Secrétan, que peut et doit être adressé le reproche d'identifier, par les expressions qu'ils emploient et dont ils sont dupes, les caractères de l'éternité à ceux de l'immensité. Et ce reproche, Lequier le mérite, à son tour, et le justifie par l'effort que fait sa belle imagination métaphysique pour se former, d'après saint Thomas, et donner l'idée de cette éternité sans devenir qui *enferme* le temps successif, de ce présent *immense* de Dieu qui a infiniment plus d'*extension* que le nôtre, lequel n'est qu'un *point*, et qui, avec ce point, *contient* ce qui est pour nous et ce que nous appelons le passé et le futur. Il est clair que les termes soulignés expriment l'idée d'éternité simultanée en images spatiales, mais avec une précision singulière qui fait ressortir et met hors de doute l'identification dont il s'agit. C'est bien comme un espace sans bornes, entourant tous les lieux particuliers, que l'esprit se représente cette éternité qui est tout entière à la fois et dans laquelle est enfermée toute la suite des temps. Dans cette spéculation, l'dée d'étendue est substituée à celle de durée, qui disparaît entièrement. Boèce et les scolastiques ne s'en rendaient pas compte ; Lequier finit par s'en apercevoir.

Il y a dans ses *Fragments* une note précieuse de deux lignes qui indique une question à examiner ou une vue à développer : « Réalité de la succession. Analogie et différences de l'Espace et de la Durée [2]. » Il avait reconnu la réalité de la succession ; il avait compris qu'elle s'introduit forcément en Dieu, ce qui détruit l'éternité simultanée et, par suite, la prescience

(1) *La Recherche d'une première vérité. Fragments posthumes*, p. 93.
(2) *Ibid.*, p. 97.

des futurs libres. On peut regretter que sur l'analogie et les différences de l'espace et de la durée, qui ont été certainement l'objet de ses méditations, il ne soit pas arrivé à des conclusions arrêtées et définitives, ou ne les ait pas fait connaître.

Nous avons, quant à nous, depuis longtemps, et bien des fois, exprimé notre pensée sur cette question, la première et la plus importante, à nos yeux, de la philosophie[1]. Il y a entre l'espace et le temps une analogie réelle et une analogie apparente. L'analogie réelle vient de cette chose commune à l'ordre de succession et à l'ordre de position : le discontinu indéfini. L'analogie apparente résulte de notre sensibilité, qui est constituée de telle sorte que sa forme, l'espace, tend à s'associer aux concepts de la raison, et avec une force particulière au temps, puis à jouer un rôle dominateur en cette association, et, par suite, à altérer et à fausser les caractères propres à chaque concept. Le temps n'est pas une intuition comme l'espace : il ne paraît l'être que parce que notre imagination l'extériorise, le *spatialise*, peut-on dire, en lui donnant une dimension, en l'assimilant à une ligne droite. Il faut reconnaître au temps une réalité que la critique idéaliste ne permet pas d'accorder à l'espace : Leibniz disait avec raison que l'étendue a quelque chose d'*imaginaire* ; c'est ce qu'on ne saurait dire de la succession, envisagée en elle-même. L'erreur fondamentale de Kant est d'avoir méconnu ces différences essentielles, d'avoir fait du temps une seconde forme de la sensibilité, d'avoir abaissé le temps, aussi bien que l'espace, au rang d'apparence, en élevant au-dessus de l'un et de l'autre son inconcevable noumène, inconcevable puisque aucun concept ne peut s'y appliquer[2].

On vient de voir que l'assimilation du temps à l'espace conduit à admettre l'idée contradictoire de l'éternité simultanée. Il nous paraît aussi qu'elle empêche de voir la différence qui existe entre la certitude des contingents futurs et celle des contingents passés. La connaissance des faits est indépendante de la place qu'ils occupent dans l'espace : pourquoi ne le

1. Voyez la *Critique philosophique* (1re série), t. XXIV, p. 18 et suiv. ; l'*Année philosophique* de 1890, p. 138-148 ; l'*Année philosophique* de 1895, p. 212, 216, 222, 249 ; l'*Année philosophique* de 1896, p. 210 ; *la Philosophie de Charles Secrétan*, p. 165, 171, 173.

2. Après l'immatérialisme de Berkeley, après le monadisme leibnizien, la métaphysique du noumène intemporel, liée à l'esthétique transcendantale, a été, non un progrès, mais une régression, dans l'évolution de l'idéalisme.

serait-elle pas de celle qu'ils occupent dans le temps ? Et si elle en est indépendante, en quoi la prescience divine peut-elle être opposée au libre arbitre ? Ainsi parle le sens commun, dont Reid et ses disciples sont, en philosophie, les représentants et les organes :

« Aristote, dit Reid, tenait pour la doctrine de la liberté ; il croyait en même temps que tout avenir certain était nécessaire : et pour défendre la liberté des actions humaines, il soutenait que les événements contingents n'avaient pas d'avenir certain. Parmi les modernes défenseurs de la liberté, je n'en connais aucun qui ait allégué ce moyen en faveur de sa cause.

« On doit accorder que comme tout passé est certainement passé, et tout présent certainement présent, de même tout avenir est certainement à venir : ce sont là des propositions dont les deux termes sont identiques, et qui ne peuvent être révoquées en doute par ceux qui les conçoivent clairement.

« Mais je ne connais aucune règle de raisonnement suivant laquelle on puisse conclure qu'un avenir certain ne sera pas librement produit. La production libre ou nécessaire ne peut se déduire du temps où elle a lieu, que ce temps soit passé, présent ou futur. L'avenir n'implique pas plus la nécessité que la liberté : car le passé, le présent et le futur n'ont pas plus de connexion avec la première qu'avec la seconde...

« Il me semble qu'il y a une grande analogie entre la prescience des faits contingents de l'avenir et la mémoire des faits contingents du passé. Comme nous possédons, à quelque degré, la dernière, il nous est facile de la concevoir parfaite dans la divinité : mais la première nous ayant été refusée, nous sommes portés à la croire impossible.

« Dans l'un et l'autre cas, l'objet de la connaissance n'est pas ce qui a une existence actuelle ou une liaison nécessaire avec ce qui existe actuellement. Tout argument qui prouverait l'impossibilité de la prescience, prouverait avec une égale force, l'impossibilité de la mémoire. S'il était vrai que rien ne peut être connu comme dérivant de ce qui existe, que ce qui en dérive nécessairement, il serait également vrai que rien ne peut être connu comme ayant précédé ce qui existe, que ce qui l'a nécessairement précédé. S'il était vrai qu'aucun fait à venir ne peut être connu, à moins que la cause nécessaire de ce fait n'existe actuellement, il serait également vrai qu'aucun fait passé ne peut être connu, à moins qu'une suite néces-

saire de ce fait n'existe présentement. Or le fataliste peut bien croire que les faits passés ont une connexion nécessaire avec les faits présents ; mais il n'oserait assurément pas soutenir que c'est au moyen de cette connexion nécessaire que nous nous souvenons du passé.

« Pourquoi regarderions-nous la prescience comme impossible dans le Tout-Puissant, quand il nous a donné une faculté qui offre avec elle une si frappante analogie, et qui n'est pas moins inexplicable pour l'entendement humain que la prescience elle-même [1] ? »

Reid commence par remarquer qu'Aristote liait à la liberté des actions humaines l'incertitude et l'imprévisibilité des futurs contingents. Il aurait pu nommer Épicure à côté d'Aristote et dire que, dans l'antiquité, avant l'école néo-platonicienne, il n'est presque aucun philosophe qui ait conçu la liberté sans cette incertitude [2]. Il ajoute que, « parmi les modernes défenseurs de la liberté, il n'en connaît aucun qui ait allégué ce *moyen* en faveur de sa cause ». Voilà, entre philosophes anciens et modernes, une différence d'attitude intellectuelle dont la raison n'est pas difficile à trouver : c'est qu'Aristote et Épicure ne se préoccupaient pas du dogme de la prescience divine, c'est que ce dogme ne les empêchait pas de raisonner conséquemment. Mais le mot *moyen* est absolument impropre : l'incertude des futurs contigents était, pour Aristote et Épicure, la condition de la liberté, elle la définisait et la caractérisait, elle n'était pas un moyen de l'établir et de la défendre. Reid, vivant et écrivant de nos jours, devrait modifier sa phrase sur les modernes, y remplacer *aucun* par *bien peu* : il verrait, — avec étonnement sans doute, — qu'il se rencontre au XIX[e] siècle des philosophes pour qui la liberté se réduit à un nom (*verbum, prætereaque nihil*), si on ne la conçoit pas comme Épicure et Aristote, c'est-à-dire si l'on n'admet pas que la certitude des futurs en implique la nécessité.

Mais comment mettre en doute cette proposition identique : tout avenir, même contigent ou libre, est certainement à venir? — Identique ! cette proposition ne l'est pas ; elle ne paraît l'être que par une équivoque. Avenir contingent ou libre,

(1) *Œuvres de Thomas Reid*, trad. Jouffroy, t. VI, p. 274 et suiv.

(2) Nous avons noté plus haut l'inconséquence de Cicéron qui admettait la certitude préalable tout en niant la prescience.

c'est avenir possible. *Possible* et *libre* ou *contingent* sont synonymes, opposés à *nécessaire*. Est-ce qu'on peut dire d'un avenir envisagé simplement comme possible qu'il est certainement à venir ?

Est-ce que le caractère contingent ou nécessaire d'un fait dépend et peut se déduire du temps où on l'envisage plus que du lieu où il se produit ? Est-ce que les diverses parties du temps ont avec la liberté ou la nécessité d'un événement une connexion que n'ont pas les diverses parties de l'espace ? — Il faut ici distinguer, comme Aristote, la nécessité de fait de la nécessité causale. Un contingent du passé ou du présent est réel, donc nécessaire de fait ; il aurait pu ne pas être, en ce sens qu'il n'a pas été déterminé, nécessité par ses antécédents; il ne peut pas ne pas avoir été ou ne pas être, puisqu'il a été ou qu'il est. Un contingent de l'avenir n'est pas réel, puisqu'il n'est pas encore ; il est simplement possible, et possible en deux sens, c'est-à-dire d'une possibilité qui s'oppose à la fois et à la réalité ou nécessité de fait et à la nécessité causale. Il est clair que cette distinction s'applique au temps, non à l'espace. Boèce l'avait bien compris ; car sa théorie de l'éternité simultanée n'a d'autre but que de l'annuler pour Dieu en faisant, dans la pensée divine, de l'avenir un présent. Il est facile de voir, d'après cette distinction, pourquoi la prescience ne saurait être assimilée à la mémoire. Les faits passés ou présents sont réels ; leur réalité suffit à les mettre en rapport avec l'esprit, à les rendre connaissables ; il n'est pas nécessaire que la nécessité causale se joigne à la nécessité de fait pour qu'ils entrent dans la représentation, pour que la perception les saisisse et que la mémoire les conserve. Les événements de l'avenir ne sont pas réels ; ils ne peuvent donc être objets de prescience que par les antécédents actuels et donnés qui les déterminent. Des contingents futurs ne peuvent être certains, parce qu'étant futurs, ils ne sont pas réels, et parce qu'étant contingents, ils ne sont pas nécessités [1].

(1) A cette proposition, qu'aucune action libre ne peut être prévue d'une manière certaine, Reid oppose l'observation suivante :

« L'homme lui-même, dit-il, prévoit que le souverain juge fera toujours ce qui est juste et tiendra ce qu'il a promis, et il croit en même temps qu'en faisant ce qui est juste et en accomplissant ses promesses, il agira avec la plus parfaite liberté. Or, celui qui trouve de l'absurdité ou de la contradiction à ce qu'une action soit prévue d'une manière certaine, doit croire, s'il veut être conséquent, ou que Dieu n'est pas un agent libre, ou qu'il ne prévoit pas ses propres actions, et que nous ne pouvons prévoir

X

Il y a dans l'atomisme épicurien deux choses à distinguer : l'affirmation de la liberté et l'explication de la liberté. Nul doute qu'Epicure n'ait pris parti pour le libre arbitre contre toute espèce de *fatum*. C'est un fait qui ressort des textes de Diogène Laërce, de Lucrèce, de Cicéron, de Plutarque, et qu'aucun philosophe ancien n'a contesté.

Ce fait, Bayle et Leibniz le reconnaissent et le proclament par le jugement qu'ils en portent : le seul reproche qu'ils fassent au fondateur du nouvel atomisme est d'aller trop loin dans sa doctrine libertiste et d'en tirer une conséquence que le libre arbitre ne leur paraît pas impliquer : l'incertitude des futurs libres ; et l'injustice de ce reproche accuse les préjugés d'origine théologique qui les empêchent de voir que l'ambiguité des futurs est la liberté même, et qu'on n'admet pas sérieusement, réellement celle-ci, si l'on croit devoir repousser celle-là [1].

Ce fait, Guyau l'a mis en lumière dans son beau livre sur la *Morale d'Epicure*; mais on ne peut lui faire honneur de l'avoir découvert ; et il y a lieu de regretter que, dans son admiration pour la conception épicurienne de la liberté, il ait paru la croire nouvelle et n'en ait pas montré l'origine aristotélique.

« La liberté, dit très bien M. Ravaisson, est le dernier ressort, la cheville ouvrière de tout le système d'Epicure. Rien ne lui est plus à cœur, non pas même la destruction de la reli-

ni qu'il fera toujours ce qui est juste, ni qu'il remplira toujours ses promesses. » (*Œuvres de Reid*, trad. Jouffroy, t. VI, p. 275.)

Voilà une objection qui n'est vraiment pas embarrassante. Le théiste qui attribue à Dieu la perfection morale, l'impeccabilité, répondra à Reid que Dieu est absolument juste par une nécessité de sa nature, et non par libre choix, et donc qu'en accomplissant ses promesses, il n'agit pas avec liberté, ce qui nous permet et lui permet à lui-même de prévoir avec pleine certitude qu'il les accomplira toujours, qu'il fera toujours ce qui est juste. Quant à ses actes libres, s'ils méritent vraiment ce nom, c'est-à-dire s'ils ne dérivent pas nécessairement de sa nature, il ne peut les connaître d'avance comme certains.

(1) Il paraît que Leibniz se rendait compte du lien qui unit l'ambiguïté des futurs à l'indéterminisme ; aussi rejetait-il l'indéterminisme comme les futurs ambigus, disant que tous les futurs étaient, en même temps que certains, prédéterminés dans leurs causes et leurs raisons. Mais il ne voulait pas que les mots *liberté* et *indéterminisme* fussent synonymes.

gion [1]. » Et la destruction de la religion, ajouterons-nous, ou, pour parler plus exactement, la négation de toute idée de providence, c'est encore à la liberté qu'elle se rapporte dans l'atomisme épicurien. Un polythéisme anthropomorphique, où ni la prédestination ni la prescience n'ont de place, des Dieux indifférents aux mondes et aux actions de leurs habitants, laissent évidemment au sage toute liberté de travailler à son bonheur, de préserver son corps des causes de souffrances, d'assurer à son âme l'ataraxie. De ces Dieux il n'a rien à craindre, rien à espérer ; il ne leur demande rien, puisque tout ce qu'il pourrait leur demander dépend de la nature et de lui-même, c'est-à-dire de mouvements atomiques sur lesquels ils n'ont aucune action. Mais il peut les prendre pour modèles, il peut les imiter autant que le comporte la nature mortelle de l'homme ; car il voit en eux immortellement réalisée la vie tranquille et heureuse, qui est son idéal de perfection. C'est à quoi se réduit sa religion, laquelle est conforme à sa morale [2].

(1) *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 107.

(2) La négation de toute idée de providence détruisait la religion, telle qu'elle avait toujours été comprise, telle que la comprenaient les adversaires des épicuriens. Mais elle n'était pas incompatible avec un culte d'honneur rendu à la nature excellente des Dieux. Épicure donnait à ses Dieux la forme humaine, parce qu'ils apparaissent, disait-il, sous cette forme à l'imagination, qu'il n'y en a pas de plus parfaite et qu'il n'y en a pas d'autre qui puisse être le siège de l'entendement (Cicéron, *De Natura Deorum*, liv. I, 18 et 27). Mais il les affranchissait des passions humaines, jalousies, colère, vengeance et faveur, qui déshonorent les Dieux du vulgaire et qui d'ailleurs excluent l'attribut divin essentiel, la béatitude. « Mets-toi d'abord dans l'esprit, écrit-il à Ménécée, qu'un Dieu est un être immortel et bienheureux. Ne lui attribue donc rien qui ne s'accorde avec son immortalité et sa béatitude. Cela une fois hors d'atteinte, tu feras sur cet être telle conjecture qu'il te plaira. Oui, il y a des Dieux (θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν) : nous en avons en nous la notion évidente (ἐναργής) : mais ils ne sont pas tels que se les figure la multitude. L'impie n'est pas celui qui nie les Dieux du vulgaire, mais qui adopte sur les Dieux les opinions du vulgaire (τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων). Ces opinions ne viennent pas d'une prénotion inhérente à l'esprit, mais de préjugés trompeurs (ὑπολήψεις ψευδεῖς). » (Diogène Laërce, *Vies des Philosophes illustres*, X, 123 et 124.)

Il paraît qu'Épicure et ses disciples admettaient une religion épurée, un culte moral, sans crainte superstitieuse et sans espérance mercenaire. C'est ce qui ressort, non seulement du langage que Cicéron fait tenir à l'épicurien Velleius (*De Natura Deorum*, liv. I, 20), mais encore d'un passage curieux de Sénèque :

« Vous, Épicure, vous avez fait de Dieu un être désarmé : vous l'avez dépouillé de toutes ses foudres, de toute sa puissance ; et, afin que personne n'eût à le craindre, vous l'avez rejeté hors du monde (*projecisti illum extra mundum*). Séparé par je ne sais quel haut et inexplicable mur

Tout se tient, tout est admirablement lié dans la philosophie d'Epicure ; tout y est ordonné relativement à la liberté, qui en est le centre. Pas de nécessité ni de finalité, mais le hasard ou la contingence, à l'origine de tous les groupements atomiques qui constituent les êtres ; la liberté chez les êtres doués de sensibilité et de mouvement volontaire : des Dieux qu'il convient d'admirer, mais qu'on n'a pas à craindre, qui sont, non des causes premières, ni des maîtres, mais des produits, les plus parfaits, de la nature, et auxquels on ne peut attribuer le mal qui sort de la contingence des choses et de la liberté des hommes. L'originalité du système n'est pas d'affirmer la liberté et d'en reconnaître les vrais caractères, — Epicure en cela ne fait que suivre Aristote. — mais de l'expliquer en la rattachant aux principes mêmes du monde physique, en en faisant un cas particulier de l'universelle contingence. « Epicure, dit M. Ravaisson a rapporté au pur hasard la première origine des choses : sur ce pur hasard il prétend fonder la liberté. L'âme n'est qu'un assemblage d'atomes ; mais l'atome a le pouvoir de décliner de sa direction naturelle d'une quantité insensible. Le pouvoir de décliner, uni dans l'âme avec l'intelligence, c'est le libre arbitre. D'abord, sujets à mille impulsions diverses, nous avons le pouvoir, dans tel temps, dans telle circonstance, arbitrairement choisis, de décliner, d'infléchir tant soit peu les mouvements que nous recevons, et de dévier ainsi à notre gré de la direction qui nous est imprimée. Ensuite, nous avons le pouvoir de dévier de notre propre inclination natu-

du contact et de la vue des mortels, il ne peut plus inspirer de crainte. Il n'a le moyen ni de servir ni de nuire. Relégué dans un de ces intervalles qui séparent un ciel d'un autre, loin de l'animal, loin de l'homme, loin de la matière, il se voit à l'abri du choc des mondes qui s'abîment au-dessus et autour de lui ; il n'entend pas nos vœux, il ne prend à nous aucun intérêt. Et c'est pourtant le Dieu que vous voulez que l'on honore comme un père : d'un cœur reconnaissant ? Non, car vous n'avez pas de reconnaissance à manifester pour qui ne vous fait aucun bien : mais alors, pourquoi lui rendre honneur, vous qui ne reconnaissez pour principe de votre être que l'agrégation fortuite des atomes qui l'ont formé ? — A cause, dites-vous, de sa suprême majesté, de sa nature unique (*Propter majestatem, inquis, ejus eximiam, singularemque naturam*). — Ainsi, ni l'espoir ni l'intérêt ne déterminent votre culte : il est donc une chose désirable par elle-même (*aliquid per se expetendum*) et dont la beauté seule vous entraîne : l'honnête. » (*De Beneficiis*, liv. IV, 19.)

Sur l'anthropomorphisme et la religion d'Epicure, voyez *le Poème de Lucrèce* par C. Martha, et la thèse latine très intéressante de M. F. Picavet : *De Epicuro novæ religionis auctore.*

relle, et d'échapper ainsi à la nécessité intérieure comme à celle du dehors [1]. »

Telle est l'explication qu'Épicure a donnée de la liberté. Ce n'est pas, selon lui, une propriété nouvelle et spéciale, appartenant à une substance différente de la matière, une propriété opposée aux lois fatales des phénomènes corporels, et qui domine la fatalité de ces lois. C'est une propriété générale des choses, qui, dans l'homme, devient consciente d'elle-même. Notons ces mots de Lucrèce : *Declinamus item motus* : ils marquent l'identité essentielle de la déclinaison et de la liberté. La déclinaison est la liberté de l'atome, une liberté qui s'ignore et, par suite, se réduit à un rapport physique. La liberté est la déclinaison de l'homme, une déclinaison qui se connaît, et où le rapport physique se double d'un rapport psychique. Ce qui était dans l'atome pure contingence devient liberté dans l'homme, grâce à l'intelligence résultant de l'agrégation spéciale d'atomes par laquelle l'homme est formé. La liberté ou contingence psychique et consciente est une qualité du composé, qui se fait avec cette qualité de l'élément, la déclinaison ou contingence physique et inconsciente.

Il nous faut ici examiner les deux plus fortes objections adressées par Bayle à la déclinaison épicurienne : 1° il est absurde de supposer qu'un être, qui n'a ni raison, ni sentiment, ni volonté s'écarte de la ligne droite dans un espace vide, et qu'il s'en écarte, non pas toujours, mais en des temps et en des points de l'espace non déterminés; 2° il y a une disproportion absurde entre la nature de la liberté et le mouvement, quel qu'il puisse être, d'un atome qui ne sait ni ce qu'il fait, ni où il est, ni qu'il existe.

La première critique revient à nier comme absurde toute contingence physique, c'est-à-dire à affirmer comme logiquement nécessaire l'empire absolu et universel de la loi de causalité sur les phénomènes matériels. En cette négation et cette affirmation, Bayle ne se montre pas logicien rigoureux. Il donne au mot *absurde* une extension illégitime. On voit qu'il ne distinguait pas entre l'évidence des jugements analytiques et celle des jugements synthétiques, entre l'évidence du principe de contradiction et celle du principe de causalité. Elles ne sont cependant pas de même nature et ne doivent

(1) *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 109.

pas être mises sur le même plan. Il n'y a d'absurde que ce qui viole le principe de contradiction; il n'y a de logiquement nécessaire que ce que le principe de contradiction oblige à admettre. Il n'y a rien de contradictoire, donc rien d'absurde dans la déclinaison. Sans doute la déclinaison s'oppose au principe de causalité, en ce sens qu'elle en limite arbitrairement l'application. Mais *arbitrairement* veut dire tout simplement *en fait*, et *sans raison*; et sous ces mots : *arbitrairement, en fait, sans raison*, il n'y a pas d'autre idée que celle de contingence. L'application du principe de causalité ne peut être limitée qu'arbitrairement. Or, il n'est pas contradictoire qu'elle soit limitée, et il serait contradictoire, donc absurde, qu'elle ne le fût pas, c'est-à-dire qu'elle fût absolue et universelle. Pour les néo-criticistes, le principe de causalité ou de nécessité causale est une loi de l'esprit à laquelle des exceptions sont apportées et imposées par d'autres principes, par d'autres lois de l'esprit : d'abord par le principe du nombre; puis, par les principes inséparablement liés de liberté et d'obligation. Pour l'empiriste, le principe de causalité ne peut être qu'une généralisation dont la certitude dérive et dépend de l'expérience et croit avec les faits qui la confirment; il tient donc que c'est dépasser l'expérience, unique source du savoir, que d'attribuer à ce principe une portée et un caractère absolus.

Epicure était nettement et rigoureusement empiriste, et les connaissances qu'il possédait en physique n'étaient ni assez étendues ni assez assurées pour que son esprit sentît vivement le besoin de conclure par induction au déterminisme universel. Il lui semblait donc tout simple que l'on pût et que l'on dût faire une part à la contingence dans les phénomènes de la nature. En cela encore, comme en d'autres points, il suivait l'empirisme d'Aristote.

Aristote rangeait le hasard et la spontanéité (τύχη, αὐτόματον) parmi les causes de ce qui se produit dans le monde; mais c'étaient, pour lui, des causes subordonnées à l'esprit et à la nature. « Le hasard et la spontanéité, dit-il, apparaissent là où l'esprit (νοῦς) et la nature (φύσις) agissent d'une manière accidentelle (κατὰ συμβεβηκός). Or, ce qui est accidentel ne peut être antérieur et supérieur à ce qui est en soi; donc, la cause accidentelle ne peut venir avant la cause essentielle. Donc le hasard et la spontanéité ne viennent qu'après l'esprit et la nature (ὕστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως) ; de

sorte que, même si la spontanéité pouvait être la principale cause du ciel, il faudrait néanmoins que l'esprit et la nature fussent les causes antérieures de bien d'autres choses et de tout cet univers [1]. »

On voit qu'Aristote donnait, lui aussi, une place à la contingence dans sa philosophie, qu'il avait, lui aussi, sous le nom d'αὐτόματον, sa déclinaison. Mais de cette déclinaison il ne faisait naître que des exceptions, des anomalies : elle était dominée par la grande et éternelle cause finale, principe suprême du mouvement, le νοῦς, et par l'ordre général de la φύσις. Chez Epicure, le νοῦς a disparu, et la nature, envisagée dans l'atome, se réduit à la stérile pesanteur. Celle-ci laisserait les atomes cheminer solitaires dans l'espace vide. C'est l'αὐτόματον, la déclinaison, qui les unit et qui produit tous les êtres dont se compose l'univers. L'ordre général de la φύσις, envisagé dans les composés et dans leurs rapports, n'est que le résultat de cette contingence primitive ; il en est sorti avec le temps par l'élimination des composés exceptionnels et monstrueux, incapables de subsister [2].

La contingence joue certainement un tout autre rôle dans

(1) *Physique d'Aristote*, liv. II, ch. VI. — Aristote fait remarquer (ch. V) qu'il n'y a pas de hasard pour ce qui est nécessairement et toujours (ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεί), ni pour ce qui est le plus ordinairement (ἐπὶ τὸ πολύ). Il s'élève (ch. IV) contre l'opinion qui attribue l'origine du ciel et des choses divines au hasard, tout en l'excluant de la production des animaux et des plantes. Il soutient qu'il faut, au contraire, bannir le hasard du ciel et reconnaître qu'il existe quelquefois dans l'organisation vivante. Quant à la différence qu'il met entre le hasard (τύχη) et la spontanéité (αὐτόματον), qui ont été traduits en latin, le premier par *fortuna*, le second par *casus*, elle nous paraît sans intérêt philosophique.

(2) Orba pedum partim, manuum viduata vicissim ;
Multa sine ore etiam, sine voltu cæca reperta,
Vinctaque membrorum per totum corpus adhæsu :
Nec facere ut possent quidquam, nec cedere quoquam,
Nec vitare malum, nec sumere quod foret usus
Cætera de genere hoc monstra, ac portenta creabat :
Nequicquam, quoniam natura absterruit auctum ;
Nec potuere cupitum ætatis tangere florem
Nec reperire cibum, nec jungi per Veneris res...
Multaque tum interiisse animantum sæcla necesse est,
Nec potuisse propagando procudere prolem.

(*De Natura rerum*, liv. V, v. 838.)

Epicure considérait les êtres vivants comme les produits de combinaisons fortuites qui, entre un grand nombre d'autres, s'étaient trouvées régulières, et, par suite, avaient pu subsister dans la nature et y fonder des espèces. Il expliquait ainsi la finalité que présente l'organisation végétale et animale et la ramenait à son grand et unique principe, la déclinaison. En cette vue, étrangère à l'atomisme de Démocrite, il suivait Straton et Empédocle et devançait Darwin.

l'atomisme épicurien que dans l'aristotélisme ; mais, pas plus que l'atomisme épicurien, l'aristotélisme n'admet, dans le monde, le règne de l'universelle nécessité causale. Aristote était fort éloigné des doctrines de la nécessité absolue, mécanique (Spinoza) ou psychologique (Leibniz). Le contingentisme radical d'Épicure est l'antipode de ces doctrines.

Il est remarquable que, de notre temps, les philosophes fidèles à la logique de l'empirisme refusent à l'esprit humain le pouvoir d'établir entre les faits une liaison universelle et nécessaire, et, par là même, le droit de se prononcer *a priori* contre toute contingence. Nous sommes donc fondés à les rapprocher d'Épicure.

« Rien n'empêche, dit Auguste Comte, d'imaginer hors de notre système solaire, des mondes toujours livrés à une agitation inorganique entièrement désordonnée qui ne comporterait pas seulement une loi générale de la pesanteur. Ces hardies suppositions disposeraient aujourd'hui notre orgueilleuse raison à se mieux dégager de l'absolu, en reconnaissant la nature purement relative de l'ordre extérieur [1]. »

Et plus loin : « Notre construction fondamentale de l'ordre universel résulte d'un concours nécessaire entre le dehors et le dedans. Les lois réelles, c'est-à-dire les faits généraux, ne sont jamais que des hypothèses assez confirmées par l'observation. Si l'harmonie n'existait nullement hors de nous, notre esprit serait entièrement incapable de la concevoir, mais, en aucun cas, elle ne se vérifie autant que nous le supposons [2]. »

Stuart Mill soutient que la loi de causalité doit à l'induction seule le caractère de généralité qu'on lui accorde ; qu'il serait insensé d'en étendre l'empire à toutes les parties de l'univers ; que l'indéterminisme est fort possible en certaines régions stellaires. « Toute personne, dit-il, habituée à l'abstraction et à l'analyse arriverait, j'en suis convaincu, si elle dirigeait à cette fin l'effort de ses facultés, dès que cette idée serait devenue familière à son imagination, à admettre sans difficulté comme possible, dans l'un, par exemple, des nombreux firmaments dont l'astronomie sidérale compose l'univers, une succession des événements toute fortuite et n'obéissant à aucune loi déterminée ; et, de fait, il n'y a ni dans l'expérience, ni dans la nature de notre esprit, aucune raison

(1) *Système de politique positive*, t. II, p. 30.

(2) *Ibid.*, ibid., p. 33.

suffisante, ni même une raison quelconque, de croire qu'il n'en est pas ainsi quelque part[1]. »

Taine fait remarquer qu'en suivant l'idée de Mill jusqu'au bout, « on arriverait certainement à considérer le monde comme un simple monceau de faits ». « Nulle nécessité intérieure ne produirait leur liaison ni leur existence. Ils seraient de pures données, c'est-à-dire des accidents. Quelquefois, comme dans notre système, ils se trouveraient assemblés de façon à amener des retours réguliers; quelquefois ils seraient assemblés de manière à n'en pas amener du tout. Le hasard serait au cœur des choses. Les lois en dériveraient et n'en dériveraient que çà et là[2]. »

Les lois en dériveraient! C'est précisément la théorie cosmologique d'Épicure. La logique de Stuart Mill nous conduit tout droit à cette théorie, c'est-à-dire à l'origine contingente de ces lois naturelles qu'on oppose à toute idée de contingence.

Plus récemment, un éminent philosophe français, M. Boutroux, a montré, dans une profonde étude sur les lois de la nature, que le principe de causalité, si l'on se fait une idée exacte de son origine et de sa portée, ne saurait empêcher de reconnaître au fond des choses un élément d'indétermination. Le titre seul de ce beau livre rappelle le contingentisme épicurien, si mal compris de tous ceux qui l'ont raillé et décrié, depuis Cicéron jusqu'à M. Mabilleau[3].

« L'idée scientifique de cause naturelle, dit M. Boutroux, n'est pas celle d'un principe *a priori* qui régit les modes de l'être, c'est la forme abstraite du rapport qui existe entre ces modes. Nous ne pouvons pas dire que la nature des choses dérive de la loi de causalité. Cette loi n'est pour nous que l'expression la plus générale des rapports qui dérivent de la nature observable des choses données. Supposons que les choses, pouvant changer, ne changent cependant pas : les rapports seront invariables, sans que la nécessité règne en réalité. Ainsi la science a pour objet une forme purement abstraite et extérieure, qui ne préjuge pas la nature intime de l'être.

(1) *Système de logique*, trad. Peisse, t. II, p. 96.

(2) *Histoire de la littérature anglaise*, 5e édit., t. V, p. 392.

(3) Voyez *Histoire de la philosophie atomistique*, par Léopold Mabilleau, p. 275-289.

« Mais n'est-il pas vraisemblable que l'extérieur est la traduction fidèle de l'intérieur ? Est-il admissible que les actes d'un être soient contingents, s'il est établi que les manifestations de ces actes sont liées entre elles par des rapports invariables ?... Il serait sans doute possible que l'ensemble des manifestations et des actes ne fût pas donné ; mais si, l'une de ces manifestations étant donnée, les autres sont données du même coup, l'hypothèse la plus simple, c'est d'admettre que les actes eux-mêmes sont liés entre eux, d'une manière analogue. Ainsi pour avoir le droit de révoquer en doute la nécessité interne des choses, il faudrait pouvoir contester l'absolue régularité du cours des phénomènes et établir l'existence d'un désaccord, si petit qu'il fût, entre le postulatum de la science et la loi de la réalité. Peut-être l'expérience ne nous en fournit-elle pas le moyen ; mais peut-on affirmer qu'elle prononce en faveur de la thèse contraire ?

« Toute constatation expérimentale se réduit, en définitive, à resserrer la valeur de l'élément mesurable des phénomènes entre des limites aussi rapprochées que possible... A supposer que les phénomènes fussent indéterminés, mais dans une certaine mesure seulement, laquelle pourrait dépasser invinciblement la portée de nos grossiers moyens d'évaluation, les apparences n'en seraient pas moins exactement telles que nous les voyons). On prête donc aux choses une détermination purement hypothétique, sinon inintelligible, quand on prend au pied de la lettre le principe suivant lequel tel phénomène est lié à tel autre phénomène...

« S'il nous est donné de ramener les changements de détails à des rapports généraux permanents, de telle sorte que l'hétérogénéité réciproque des faits particuliers n'en exclue pas la nécessité relative, le progrès des sciences ne nous montre-t-il pas que ces rapports généraux eux-mêmes, résumé des rapports particuliers, ne sont pas exempts de changement ? L'induction la plus vraisemblable n'est-elle pas qu'il est impossible d'atteindre une loi absolument fixe, si simples que soient les rapports considérés et si larges que soient les bases de l'observation ? Et si l'ensemble varie, ne faut-il pas qu'il y ait dans les détails quelque rudiment de contingence ? Est-il étrange d'ailleurs qu'on ne puisse discerner dans l'infiniment petit les causes du changement de l'infiniment grand, lorsque, dans cet infiniment grand lui-même, le changement est presque imperceptible ?

« La réalité du changement n'est pas moins évidente que la réalité de la permanence ; et si l'on peut concevoir que deux changements opérés en sens inverse engendrent la permanence, il est inintelligible que la permanence absolue suscite le changement. C'est donc le changement qui est le principe ; la permanence n'est qu'un résultat : et ainsi les choses doivent admettre le changement jusque dans leurs relations les plus immédiates.

« Mais s'il n'existe pas de point fixe sur lequel on puisse faire reposer les variations des choses, la loi de causalité, qui affirme la conservation absolue de l'être, de la nature des choses, ne s'applique pas exactement aux données de l'expérience. Elle exprime, sans doute, une manière d'être extrêmement générale ; mais, en présentant cette manière d'être comme absolument indépendante de son contraire, lequel pourtant n'est pas moins réel et primordial, en posant la détermination et la permanence avant le changement et la vie, elle trahit l'intervention originale de l'entendement, qui, au lieu de se borner à observer la réalité, lui prête une forme adaptée à ses propres tendances. La loi de causalité, sous sa forme abstraite et absolue, peut donc être à bon droit la maxime pratique de la science, dont l'objet est de suivre un à un les fils de la trame infinie ; mais elle n'apparaît plus que comme une vérité incomplète et relative, lorsque l'on essaye de se représenter l'entrelacement universel, la pénétration réciproque du changement et de la permanence, qui constitue la vie et l'existence réelle. Le monde, considéré dans l'unité de son existence réelle, présente une indétermination radicale trop faible sans doute pour être apparente, si l'on n'observe les choses que pendant une très petite partie de leur cours, mais parfois visible, lorsque l'on compare des faits séparés les uns des autres par une longue série d'intermédiaires[1]. »

Qu'eût pensé Bayle de cette indétermination radicale contre laquelle il n'y a pas à invoquer la science et son postulat, le principe de causalité, parce qu'elle peut être très réelle et pourtant assez faible pour ne pas tomber sous le regard et sous la mesure de la science ; parce que la loi de causalité, donc la science, ne peut atteindre toute la réalité, ne peut en donner qu'une expression incomplète et relative? Ce changement, qui est le principe et dont la permanence n'est qu'un

(1) Voyez *De la Contingence des lois de la nature*, 2e édition p. 23-28.

résultat, ne ressemble-t-il pas à la déclinaison épicurienne, d'où sortent les genres et les espèces et tout l'ordre de la nature, et qu'on ne peut rejeter au nom de l'expérience, puisqu'elle est, par hypothèse, imperceptible?

La seconde critique de Bayle est aussi peu fondée que la première, et il n'y a pas lieu de s'y arrêter longtemps, la première écartée. Y a-t-il, comme il le prétend, disproportion absurde entre l'acte libre et le mouvement de déclinaison? Mais le mouvement de déclinaison et l'acte libre sont, l'un et l'autre, contingents. Leur futurition n'étant pas déterminée par leurs antécédents, ils ne peuvent, ni l'un ni l'autre, être connus d'avance. La contingence et l'imprévisibilité qui en résulte établissent donc entre eux un incontestable rapport de similitude. La liberté suppose la contingence; elle est à la contingence ce que l'espèce est au genre. Entre la contingence simple et générale et cette contingence complexe et spéciale, la liberté, on ne voit pas de disproportion.

L'atome qui dévie de la ligne droite, dites-vous, ne sait ni ce qu'il fait, ni où il est, ni qu'il existe. — Aussi ne dit-on pas que son mouvement de déclinaison est un acte libre. Mais ne peut-il être contingent sans être un acte libre? Pour qu'un acte soit libre, il faut que l'agent sache qu'il existe, ce qu'il fait et où il est. Nous l'admettons. C'est une condition nécessaire de l'acte libre : est-ce une condition suffisante? Ne faut-il pas qu'à cette condition subjective et psychique s'ajoute une condition objective, la contingence, l'indétermination, laquelle n'est nullement impliquée par l'intelligence de l'agent? Suffit-il de savoir que l'on existe, où l'on est et ce que l'on fait pour produire des actes libres. S'il en était ainsi, le libre arbitre ne serait mis en doute par personne. Ce que le déterministe nie, c'est le caractère de contingence qui constitue l'acte libre, c'est l'égale possibilité pour cet acte d'être et de n'être pas. Et cette égale possibilité est indépendante de la conscience que l'agent croit, à tort ou à raison, en avoir.

Mais il n'y a, dites-vous encore, aucune raison concevable à la déviation de l'atome. — Eh! s'il y avait une raison, il ne faudrait plus parler de contingence. La question est de savoir s'il n'y a pas de limites à l'application du principe de raison suffisante. Leibniz n'en admet aucune, et c'est pourquoi le libre arbitre ne lui paraît pas moins absurde que la déclinaison. Mais le principe de raison suffisante le conduit encore à affirmer l'infini numérique, à nier tout vide et toute dis-

continuité. Voilà des conséquences qui peuvent, semble-t-il, inspirer quelques doutes. Il faut voir si ces deux grands principes, mis par Leibniz au même rang, le principe de contradiction et le principe de raison suffisante, s'accordent bien ensemble ; si l'on peut sans refuser au second la portée que lui donne Leibniz, reconnaître l'empire absolu du premier; si l'on peut, sans nier le premier, admettre le second au sens où l'entend Leibniz et avec toutes les conséquences qu'il en déduit en cosmologie, en théologie, en psychologie.

Comment cent atomes qui se penchent, sans savoir ce qu'ils font, pourraient-ils former un jugement par lequel l'âme se détermine en connaissance de cause au choix de l'un des partis qui se présentent ? — L'objection, toute cartésienne, porte contre le matérialisme d'Épicure ; elle revient à dire qu'un mouvement ne peut produire une pensée. Il n'y a, certes, rien de commun entre un mouvement et un phénomène psychique, comme tel. Mais il y a quelque chose de commun entre le mouvement de déclinaison et la volition libre : c'est la contingence. Si malgré l'hétérogénéité du mouvement et de la pensée, le matérialiste ne voit aucune difficulté à admettre que la sensibilité et l'intelligence sont des propriétés de la matière organisée, des résultats de la relation et de l'action mutuelle des atomes de l'organisme, comment en verrait-il à faire dépendre de la contingence purement physique ou déclinaison des composants la contingence psychique ou volition libre du composé ?

En considérant l'impossibilité de faire sortir d'un simple mouvement la liberté du vouloir, Épicure eût pu connaître combien il lui importait d'attribuer à chaque atome une nature animée et sensitive. — Épicure était très conséquent à ses principes et à sa méthode. La sensibilité et l'intelligence n'étaient pas, selon lui, des qualités essentielles, appartenant à un degré quelconque aux atomes ; c'étaient, comme la couleur, le son, la saveur, etc., des qualités secondaires, naissant des groupements atomiques [1]. Le rapport des deux contingences, tel qu'il l'entendait, était logiquement compris dans le rapport général qu'il établissait entre le physique et le mental, entre le mouvement et la pensée, et qui lui paraissait fondé sur l'expérience. Ce qui est vrai, c'est que sa conception matérialiste de ces rapports était absolument inverse

(1) Voyez *l'Année philosophique* de 1891, p. 136.

de celle que nous donne aujourd'hui l'idéalisme. Vous allez, dit l'idéaliste au matérialiste épicurien, du physique au mental, du mouvement à la pensée, et, par suite, de la déclinaison à la volition libre. C'est, au contraire, du mental qu'il faut partir, parce que le mental est la première réalité : c'est de la sensation et de la pensée que l'on doit faire dépendre le mouvement. Je le prouve par la critique des qualités primaires et de l'espace. C'est donc dans le mental, dans la volonté, qu'il faut placer le principe de toute contingence. Tout être, en son fond, est âme ou monade. La contingence physique, que vous appelez déclinaison, est, non la cause, mais l'effet de la contingence psychique que l'on peut supposer en tout être, et qui, dans l'âme humaine, prend, sous le nom de liberté, un sens moral par le lien qui unit les idées de possible et d'impératif, de réels possibles et de réels impératifs.

Guyau remarque que, dans la théorie épicurienne de la liberté, le point le plus saillant et le plus original est la solidarité étroite établie entre l'homme et le monde[1]. Rien de plus juste que cette observation. Si la nécessité, pensait Épicure, régit les mouvements des atomes, elle doit les régir dans tous les corps, et, par conséquent, dans le corps humain, comme dans les autres; elle doit donc régir, avec les mouvements des atomes dont le corps humain est formé, les phénomènes de conscience qui dérivent de ces mouvements et qui en sont les reflets ; il ne peut donc y avoir de place pour la liberté dans les phénomènes de conscience, s'il n'y a pas de place pour la contingence dans les mouvements atomiques. Nous admettons volontiers, comme Épicure, que la théorie de la liberté peut se rattacher à une doctrine générale de la contingence. Mais la contingence générale et primitive, que l'on peut supposer dans la nature et dont la liberté humaine serait un cas spécial, est, selon nous, déjà psychique et ne saurait être que psychique. En d'autres termes, on peut maintenir, dans une théorie idéaliste de la liberté, la solidarité qu'établissait l'atomisme épicurien entre l'homme et le monde, et qu'a toujours repoussée le spiritualisme classique.

L'œuvre d'Epicure peut se résumer en quelques mots. Il a donné à l'atomisme la cohérence logique qui lui manquait. Il semble avoir très bien vu, — ce qui a échappé à Bayle, —

(1) *La morale d'Epicure*, p. 98.

que la nécessité physique, affirmée par ses maîtres, Leucippe et Démocrite, s'accordait mal avec leur doctrine du vide et de la pluralité des éléments et des mondes : que nier le plein, le continu, l'unité des Éléates, — nous allions dire de Spinoza, — menait à nier le déterminisme absolu ; et donc que l'atomisme ne pouvait être, par sa nature, par ses principes caractéristiques, qu'une doctrine de contingence et de liberté [1]. Il n'y aura, plus tard, qu'à prolonger sa ligne de pensée, en poussant la négation du plein et du continu jusqu'à celle de l'étendue qu'il attribuait à ses atomes, et en reconnaissant le principe que la doctrine de la contingence peut opposer à celui de la raison suffisante et dans lequel elle trouve un fondement inébranlable : l'impossibilité logique de l'infini actuel.

F. PILLON.

(1) Taine ne se trompe pas, en un sens, quand il dit que Démocrite met le hasard au cœur des choses ; car le vide, d'où résulte la discontinuité, est évidemment arbitraire ; et le choc, fait premier, qui donne naissance à tous les êtres, est bien, en réalité, une contingence d'où procède toute nécessité. Le contingentisme d'Épicure était parfaitement conforme à l'esprit de la philosophie atomistique.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE
FRANÇAISE
DE L'ANNÉE 1897

I
MÉTAPHYSIQUE, PSYCHOLOGIE
ET
PHILOSOPHIE DES SCIENCES

BALDWIN (James-Mark). — **Le développement mental chez l'enfant et dans la race,** traduit de l'anglais par *Nourry*, et précédé d'une préface par *Léon Marillier* (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; xiv-464 p.).

Cet ouvrage est plein d'idées originales. Nous devons surtout y signaler une excellente critique et une modification très importante de la théorie psycho-physiologique ordinaire de l'adaptation. D'après cette théorie, telle qu'elle est exposée par M. Bain, l'organisme est doué de mouvements propres qui lui assurent une spontanéité d'action. Grâce à des accidents heureux, ces mouvements produisent certaines adaptations spéciales, procurent certaines protections, rendent certaines fonctions plus aisées. Ces mouvements sont alors accompagnés de plaisir; la mémoire de ce plaisir s'associe, dans la conscience individuelle, à la mémoire du mouvement qui l'a produit. Ce souvenir agréable réapparaîtra toutes les fois que les mêmes conditions extérieures se retrouveront et sera pour l'organisme une invitation à recommencer le même mouvement. La répétition ainsi assurée finira par fixer cette nouvelle acquisition et la rendra permanente. Ainsi : 1° mouvement de hasard, qui devient un mouvement d'adaptation ; 2° plaisir consécutif; 3° association de la mémoire du plaisir à celle du mouvement adapté : tel est l'ordre des facteurs de l'adaptation selon M. Bain. A quoi M. Spencer ajoute que « le

plaisir est accompagné d'un accroissement d'énergie nerveuse, qui se dépense par les canaux déjà ouverts dans l'organisme, grâce aux coïncidences heureuses ».

M. Baldwin remarque que cette théorie de MM. Bain et Spencer implique des conditions de milieu à peu près constantes. « Comment, dit-il, l'organisme peut-il se souvenir que tel stimulus lui fut profitable, que (par exemple) la lumière lui procura un certain plaisir, s'il ne doit plus jamais en subir l'influence (p. 161) ? » Le plaisir lié au mouvement ne peut donc être un agent d'adaptation que par « la constance et la répétition du stimulus ». Ce n'est point, en effet, le mouvement qui est par lui-même la cause du plaisir, c'est la satisfaction du besoin que procure l'action du stimulus. Comment le stimulus (apport de la nourriture, contact avec l'oxygène, etc.) produit-il le plaisir? En augmentant la vitalité dans les processus centraux. Le plaisir correspond à cet accroissement de vitalité, dont il n'est que l'expression psychologique. Et cet accroissement de vitalité est le principe de mouvements nombreux et variés soumis à la sélection naturelle. Il devient, par suite, inutile de supposer, pour la production du plaisir, des premiers mouvements accidentellement adaptés. Ce qu'il faut admettre, c'est que l'organisme possède naturellement, dès le début, une double tendance : tendance à des mouvements d'expansion quand le stimulus augmente l'activité vitale; tendance à des mouvements de contraction, dès que l'activité vitale diminue. Cette double tendance est la condition première de l'adaptation ; elle est développée par la sélection naturelle ; mais il faut d'abord qu'elle existe. Grâce à cette double tendance, la régularité et la constance du milieu sont beaucoup moins nécessaires. « Les créatures qui, dans leur manière propre de réagir, ont un moyen d'atteindre le stimulus et de fixer leurs contacts avec les différentes sources de nourriture, d'oxygène, de lumière ou de chaleur et enfin d'augmenter leurs forces en allant y puiser, ces créatures peuvent dans une certaine mesure établir ou créer pour elles-mêmes cette constance et cette régularité que le milieu ne leur garantit point (p. 173). »

En résumé, l'auteur attribue à l'être organisé un principe d'activité propre, dont les deux modes, expansion et contraction, répondent à l'action des divers stimulus, et qui ont pour concomitants psychologiques le plaisir et la douleur. La vie commence avec ces deux modes d'activité, et, avec la vie, la conscience. L'adaptation organique et le développement mental ont le même point de départ. « C'est, dit M. Baldwin, une variation extraordinaire dans la nature, que cette apparition de la vie, — extraordinaire surtout parce qu'elle est le véhicule de l'esprit, — c'est un commencement phylogénétique absolu (p. 191). » Voilà l'évolution des êtres vivants séparée par un *saltus* énorme de celle du monde inorganique. Le mécanisme ou l'action des forces physico-chimiques ne suffit pas pour

expliquer le passage de la matière à la vie. Il faut abandonner la doctrine spencériste de l'évolution unique et continue. Là est l'intérêt philosophique de l'ouvrage.

BINET (Alfred). — **L'Année psychologique**, troisième année (in-8°, Reinwald ; 825 p.).

Ce volume comprend deux parties. La première est consacrée à des mémoires originaux ; la seconde à l'analyse des principaux travaux psychologiques parus dans le courant de l'année 1896. Les mémoires originaux sont au nombre de douze. Ceux qui nous paraissent offrir le plus d'intérêt sont : *l'Abstraction des émotions*, par Th. Ribot ; *les Effets du travail intellectuel sur la circulation capillaire*, par A. Binet et J. Courtier; *Réflexions sur le paradoxe de Diderot*, par A. Binet.

L'abstraction des émotions. — Cette étude est le complément de celle du même psychologue sur la mémoire affective. « Nous avons essayé de montrer, dit M. Ribot, qu'il existe, chez beaucoup d'hommes, une mémoire affective *vraie*, c'est-à-dire un souvenir de l'émotion elle-même, non simplement de son objet et des circonstances où elle s'est produite. Chez ces hommes seuls, il y a les matériaux d'une abstraction émotionnelle. En effet, des émotions se produisent (premier moment); elles laissent des résidus susceptibles d'être ravivés comme souvenirs (deuxième moment) ; les souvenirs particuliers peuvent se fusionner en un état de conscience unique (troisième moment). La mémoire affective, par sa nature même, est un premier pas vers l'abstraction, parce que l'image affective, comme l'image sensorielle, renaît presque toujours appauvrie, partielle, réduite à ses caractères principaux (p. 8). » Il est clair que la mémoire affective et l'abstraction émotionnelle sont deux faits psychologiques liés l'un à l'autre. La mémoire affective est la condition nécessaire de l'abstraction émotionnelle, et celle-ci est le résultat naturel de la mémoire affective. On comprend très bien que de souvenirs émotionnels particuliers qui se ressemblent doit naître un état émotionnel général dans lequel disparaissent les caractères particuliers de ces souvenirs. L'existence d'états émotionnels généraux résultant de l'abstraction émotionnelle nous paraît incontestable, comme l'existence d'une réelle mémoire affective.

Les effets du travail intellectuel sur la circulation capillaire. — Il ressort de cette étude que l'augmentation du volume du cerveau qui accompagne le travail intellectuel, ne se produit pas avant, mais quelque temps après le début de ce travail ; qu'elle n'est donc pas une cause, mais un effet de l'activité psychique. MM. Binet et Courtier, en étudiant le rapport de la surprise avec la modification du pouls, ont constaté que cette modification n'apparaît qu'un certain temps après que le choc de la surprise a été ressenti. « Par consé-

quent, disent-ils, on ne saurait considérer, avec Lange et James, l'état de surprise comme ayant pour base la perception d'une modification vaso-motrice (p. 44). » Voilà qui n'est pas favorable à la théorie nouvelle, qui fait naître les émotions des mouvements physiologiques. Ajoutons que les physiologistes qui soutiennent cette théorie se paient de mots dépourvus de sens psychologique, quand ils disent que l'émotion consiste dans la *perception* ou la *conscience* de tels ou tels mouvements.

RÉFLEXIONS SUR LE PARADOXE DE DIDEROT. — Diderot soutenait qu'un grand acteur ne doit pas éprouver les émotions qu'il exprime. M. Binet a interrogé sur cette question un certain nombre d'acteurs, lesquels ont été unanimes à répondre que la thèse de Diderot est insoutenable. Nous devons signaler la réponse de M[lle] Bartet, qui nous semble avoir très bien caractérisé la nature de l'émotion éprouvée par l'acteur, en disant que cette émotion reste toujours agréable, et qu'elle est soumise à la volonté (p. 290).

BRÉAL (MICHEL). — **Essai de sémantique** (in-8°, Hachette ; 349 p.).

Sémantique veut dire science des significations. La sémantique est comprise, avec la phonétique, dans la science du langage. Il y a deux choses à considérer dans un mot : le son et le sens. La phonétique traite des sons et de leurs transformations, d'une race à l'autre. La sémantique fait connaître les lois en vertu desquelles l'esprit modifie le sens des mots. L'ouvrage consacré par M. Bréal à l'étude de ces lois est très remarquable et mérite l'attention des philosophes. Nous citerons quelques passages qui en montrent la portée et la haute valeur :

« Nous avons vu les langues traitées d'êtres vivants : on nous a dit que les mots naissaient, se livraient à des combats, se propageaient et mouraient. Il n'y aurait aucun inconvénient à ces façons de parler s'il ne se trouvait des gens pour les prendre au sens littéral. Mais puisqu'il s'en trouve, il ne faut pas cesser de protester contre une terminologie qui, entre autres inconvénients, a le tort de nous dispenser de chercher les causes véritables (p. 3). »

« Faire intervenir la volonté dans l'histoire du langage, cela ressemble presque à une hérésie, tant on a pris soin depuis cinquante ans de l'en écarter et de l'en bannir. Mais si l'on a eu raison de renoncer aux puérilités de la science d'autrefois, on s'est contenté, en se rejetant à l'extrême opposé, d'une psychologie véritablement trop simple. Entre les actes d'une volonté consciente, réfléchie, et le pur phénomène instinctif, il y a une distance qui laisse place à bien des états intermédiaires, et nos linguistes auraient mal profité des leçons de la philosophie contemporaine s'ils continuaient à nous imposer le choix entre les deux branches de ce dilemme. Il faut fermer les yeux à l'évidence pour ne pas voir qu'une volonté obscure, mais persévérante, préside aux changements du langage (p. 7). »

« On a appelé le langage un *organisme*, mot creux, mot trompeur, mot prodigué aujourd'hui, et employé toutes les fois qu'on veut se dispenser de chercher les vraies causes...

« Nos pères de l'école de Condillac, ces idéologues qui ont servi de cible, pendant cinquante ans, à une certaine critique, étaient plus près de la vérité quand ils disaient, selon leur manière simple et honnête, que les mots sont des signes. Où ils avaient tort, c'est quand ils rapportaient tout à la raison raisonnante, et quand ils prenaient le latin pour type de tout langage. Les mots sont des signes : ils n'ont pas plus d'existence que les gestes du télégraphe aérien ou que les points et les traits du télégraphe Morse. Dire que le langage est un organisme, c'est obscurcir les choses et jeter dans les esprits une semence d'erreur. On pourrait dire aussi bien que l'écriture, elle aussi, est un organisme, car nous voyons l'écriture se modifier à travers les âges, sans qu'aucun de nous en particulier ait une action bien sensible sur son développement (p. 276). »

On nous permettra de rappeler ici que nous avons, dans l'*Année philosophique* de 1890 (p. 300), contesté absolument la valeur scientifique de la comparaison établie entre les langues et les organismes vivants, en faisant remarquer que les lois selon lesquelles la vie anime organismes et organes sont nécessaires, fatales, tandis que la liberté joue un rôle évident dans les associations des idées avec les mots. Nous sommes heureux de voir aujourd'hui ce jugement confirmé par le plus éminent de nos philologues. Le livre de M. Bréal va peut-être débarrasser la linguistique du mot *organisme*, qui, de la biologie, s'est introduit dans les sciences psychologiques, morales et sociales et ne sert depuis longtemps qu'à les fausser ! Mais quand nos sociologues cesseront-ils de prendre cette métaphore pour une explication ?

BROCHARD (VICTOR). — **De l'Erreur**, 2e édition (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 281 p.).

C'est la thèse française de doctorat que M. Brochard présenta et soutint à la Sorbonne en 1879 ; une thèse remarquable, d'esprit néo-criticiste ; une de celles où l'on peut le mieux constater l'évolution sérieuse des idées philosophiques dans notre Université depuis 1870. La nouvelle édition reproduit exactement la première.

L'ouvrage est divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur analyse et discute les principales théories de l'erreur, celles de Platon, de Descartes et de Spinoza. Dans la seconde partie, il expose sa propre doctrine. Elle se résume dans les passages suivants :

« La certitude est toujours un acte de croyance ; et la croyance, si elle suppose toujours une idée présente à l'esprit et un sentiment qui nous incline à l'adopter, est essentiellement un acte volontaire.

« Cet acte est libre. Ni la clarté logique de l'idée, ni l'intensité

du sentiment ne suffisent pleinement et infailliblement à la déterminer. La certitude n'est jamais une adhésion forcée...

« La même adhésion peut être donnée à l'erreur. On peut être ou se croire certain du faux comme on l'est de la vérité. Psychologiquement et au moment où elle est admise, la croyance fausse ne diffère pas de la croyance vraie.

« L'erreur, en tant qu'on considère l'acte de croyance qui la constitue, est donc une chose positive. Nous nous trompons, parce que nous sommes libres. C'est ce que Descartes avait dit ; il faut seulement étendre la pensée de Descartes et reconnaître que cette liberté ne subit aucune contrainte, pas même celle des idées claires (p. 163). »

Dans le chapitre IX où il traite des causes psychologiques de l'erreur, M. Brochard montre très bien que les lois de l'intelligence n'expliquent que la possibilité de l'erreur, et que c'est par le sentiment et la volonté qu'elle se réalise et s'achève. « Il y a, dit-il, du moral jusque dans la connaissance. L'homme n'est capable de science que parce qu'il est libre ; c'est aussi parce qu'il est libre qu'il est sujet à l'erreur (p. 237). »

Mais la volonté, la liberté, ne peut intervenir dans l'affirmation erronée sans y entraîner à sa suite la responsabilité morale. M. Brochard accepte cette conséquence et explique dans quelle mesure on est responsable de ses erreurs. « Cette responsabilité, dit-il, serait limitée de tant de manière, qu'elles ne saurait être inquiétante. Personne ne soutient qu'il suffise de vouloir pour atteindre le vrai ; les idées qui sont les matériaux de la connaissance, les sentiments qui les mettent en œuvre ne dépendent pas directement de nous ; enfin, si on tient compte des exigences de la vie pratique, il est hors de doute que l'erreur, contingente en elle-même, peut être souvent nécessaire en fait. Ces réserves faites, il est vrai que nous sommes souvent coupables de nos erreurs. Sans parler des circonstances où la précipitation du jugement nous éloigne de la vérité, n'y a-t-il pas dans la vie de chacun de nous un moment où nous voyons que la vérité doit être poursuivie au prix de pénibles et incessants efforts (p. 237) ? »

On nous permettra de rapprocher de ces vues de M. Brochard celles que nous avons exprimées en 1872 sur le même sujet :

« L'esprit humain ne possède pas la vérité en lui-même par nature : il ne la reçoit pas passivement, comme un miroir une image ; il l'acquiert et la conquiert par le doute, l'examen, la recherche, l'observation attentive et spécialisée, la méditation, le raisonnement, l'analyse, c'est-à-dire par l'exercice actif et le bon emploi de ses facultés, c'est-à-dire par l'effort, par le travail, par la liberté. C'est la liberté qui a mission de guérir le mal qu'elle-même a produit, de dissiper les illusions dont elle a été la source ; c'est elle qui crée réellement en nous la vérité...

« L'intervention constante de la volonté dans les phénomènes intellectuels nous interdisait d'y rêver les certitudes paresseuses du déterminisme intellectuel. Mais en y introduisant l'espèce de loi qui lui est propre, en y substituant à la loi fatale la loi morale, à la nécessité l'obligation, elle nous rend l'espérance que nous avions perdue d'échapper au scepticisme et nous apporte la seule assurance que nous puissions trouver contre le risque d'erreur. Dans nos jugements, dans nos raisonnements inductifs, dans les conclusions que nous tirons, dans les démonstrations que nous croyons tenir, nous sentons l'obligatoire se mêler au nécessaire, nous nous sentons en quelque sorte justiciers[1]. »

BRUNSCHVICG (Léon). — **La modalité du jugement** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 246 p.).

Ce livre contient toute une théorie de la connaissance où l'auteur fait preuve d'une remarquable subtilité de pensée. On sait que, depuis Aristote, les logiciens divisent les produits intellectuels en trois espèces : concept, jugement, raisonnement. Cette division, selon M. Brunschvicg, est artificielle et vaine. Il s'ingénie à montrer que le jugement est l'acte complet de l'activité intellectuelle, et l'acte unique ; qu'il n'y a pas un en deçà du jugement qui serait le concept, ni un au-delà qui serait le raisonnement. Il paraît tenir la logique formelle en très médiocre estime. « La méthode des mathématiques, dit-il, est irréductible au syllogisme, et c'est à cause de cela qu'elle est féconde... L'induction, mise en face du syllogisme, apparaît comme un sophisme, comme le type même du sophisme ; or la logique n'en regarde pas moins l'induction comme seule capable de produire une découverte scientifique. Tel est actuellement l'état de la logique : ce qui est vraiment rigoureux n'a pas de valeur scientifique ; ce qui est utile et vraiment scientifique n'est pas rigoureux (p. 24). »

Il nous paraît que la logique formelle peut très bien se défendre contre le jeune métaphysicien. L'origine du concept est une question de psychologie. Mais, qu'il soit ou non tiré de jugements, il est certainement considéré, en logique, comme isolé, c'est-à-dire en dehors de toute affirmation. Il est antérieur à l'affirmation, au jugement où il entre ; on ne peut donc pas dire que concevoir soit juger. D'ailleurs, la différence qui existe entre l'association des idées, association de ressemblance ou de contiguïté, et l'affirmation d'un rapport entre deux idées, prouve bien qu'il y a un en-deçà du jugement.

Le raisonnement n'est pas plus *un* jugement développé que le concept n'est un jugement condensé. Dans le syllogisme, la majeure et la mineure sont deux jugements incontestablement distincts.

(1) Voyez *la Critique philosophique*, 1re série, t. I, p. 342.

La démonstration mathématique n'est nullement irréductible au syllogisme. C'est au contraire, si l'on veut bien y prendre garde le syllogisme qui la constitue, qui en fait la validité ; et elle peut très bien prendre la forme syllogistique. Il est facile de montrer dans les raisonnements mathématiques une suite de syllogismes dont les axiomes forment les majeures.

Il est très vrai que l'induction formelle ou d'énumération simple est de peu d'usage et que celle dont on use ordinairement manque de rigueur ; mais c'est précisément la logique formelle qui nous l'apprend, en faisant par là ressortir les éléments de croyance qui entrent dans la seconde.

Après avoir ramené au jugement le concept et le raisonnement, M. Brunschvicg examine le caractère du jugement. Il n'en est qu'un, selon lui, d'essentiel, c'est d'affirmer l'être. Mais la question est de savoir comment il l'affirme, si c'est comme possible, ou comme réel, ou comme nécessaire, en un mot quelle valeur il donne au verbe *être*. C'est la question de la modalité du jugement, par où la logique se lie à la métaphysique.

M. Brunschvicg distingue deux formes extrêmes et opposées du jugement : la forme d'*intériorité* et la forme d'*extériorité*. Dans la première, être signifie raison d'être ; la liaison intelligible des idées est fondée sur leur intériorité réciproque. « C'est à ce type qu'appartiennent les jugements de la science la plus rigoureuse, les jugements mathématiques (p. 85). » La forme d'intériorité « ne peut ni s'expliquer ni se justifier, puisque c'est elle qui explique et qui justifie (p. 82) ». Mais l'être « peut avoir un autre sens que l'unité intérieure » ; au lieu de désigner un rapport intrinsèque entre les idées, il peut « être posé d'une position absolue, exclusif de tout prédicat » ; il peut être « affirmé en tant qu'être (p. 90) ». C'est la forme d'extériorité : l'être y signifie quelque chose d'autre que l'esprit. Elle ne peut être rattachée à rien qui soit avant elle, et n'est donc « susceptible ni d'explication ni de justification (p. 91) ».

La forme d'intériorité et celle d'extériorité nous présentent le dualisme irréductible de la pensée pure et de l'être pur. Ce dualisme, deux grands systèmes ont vainement essayé de le réduire : le spinozisme, qui repose sur l'idée de l'intériorité, et le spencérisme, qui se fonde sur la catégorie d'extériorité. Mais quoique la pensée et l'être n'aient entre eux aucun rapport justifiable *a priori*, il existe en fait une forme mixte de jugement, où le principe de l'affirmation de l'être, le fondement du verbe, participe et à la loi interne de l'activité spirituelle et à la limite externe que rencontre cette activité.

Quelle est la modalité du verbe dans chacun de ces trois types de jugement ? Elle se déduit très simplement des caractères qui le distinguent. « L'être du jugement d'intériorité est pour l'esprit l'être nécessité ; l'être du jugement d'extériorité est l'être réalité, parce qu'il est pour l'esprit sans être pourtant fondé dans la nature de

l'esprit ; enfin, l'être du jugement mixte est l'être possibilité, parce que, ne se rattachant ni à la loi interne ni au choc externe, il demeure quelque chose de confus et d'incomplet (p. 109). »

La forme mixte est celle de tous les jugements que forme l'esprit humain, soit dans l'ordre théorique, soit dans l'ordre pratique, les deux formes pures étant comme deux pôles inaccessibles entre lesquels il se trouve placé. Dans cette forme mixte, il affirme le nécessaire, ou le réel, ou le possible. Mais ses jugements de nécessité et de réalité ne sont jamais que relatifs ; ils se ramènent à la possibilité, qui est la vraie modalité du jugement humain. En d'autres termes, notre condition mentale ne nous permet pas d'atteindre la certitude absolue ; la probabilité seule est à notre portée.

Si les formes d'intériorité et d'extériorité sont purement idéales, nous ne saurions comprendre que l'esprit humain, à qui échappent la nécessité et la réalité vraies, puisse distinguer, comme le veut M. Brunschvicg, dans le domaine du possible où il est renfermé, « ce qui approche le plus du réel et du nécessaire (p. 175, note) ».

CROS (Antoine). — **Les nouvelles formules du matérialisme** (in-8°, G. Carré et C. Naud, 321 p.).

Ces nouvelles formules du matérialisme sont tirées des écrits de MM. Herbert Spencer (ch. I et II), Julien Pioger (ch. III et IV), Louis Buchner (ch. V), Jules Soury (ch. VI, VII, VIII et IX). M. A. Cros en fait une vive critique, qui nous paraît très juste. Nous ne saurions résumer ici cette critique ; mais nous citerons quelques passages qui permettent d'en apprécier l'esprit :

« L'idée la plus facile à dégager des propositions de M. Spencer (sur le progrès résultant de l'hétérogénéité croissante) serait que le progrès se fait *de lui-même* et en vertu d'une loi... Mon induction sur les faits considérés par M. Spencer est toute différente de la sienne. Toute la loi du progrès consiste, pour moi, en ceci : l'œuvre d'une âme élevée, résultat et trace de son développement, ne se perd pas toujours. Elle agit sur un certain nombre d'âmes et celles-ci sur d'autres encore. Cela constitue un trésor pouvant être gardé, et capable de s'enrichir avec le temps par l'apport successif du travail de nouvelles âmes ; et tout cela ne se fait pas sans mille conditions sur lesquelles je ne puis insister, et rien de tout cela ne se comporte à la manière des forces proprement dites. Rien de tout cela ne se peut représenter par des *nombres*, ni par aucun des signes généraux de *quantité*. Tout élément de progrès, lorsqu'il peut se réaliser, est toujours réalisé par *quelqu'un* (p. 42). »

« Les définitions que donne M. Spencer de l'espace et du temps ne sont ni originales ni, à mon sens, acceptables. Il les tire de la fameuse *génération des idées abstraites :* l'idée du temps vient des *séquences*, et l'idée d'espace des *coexistences*. Il ne voit pas

que l'aperception, pour un être, de la moindre séquence contient déjà l'idée du temps, qui n'a plus dès lors qu'à être notée par un mot : *Temps* ou *Durée*, de même pour l'espace, et que cela suffit (p. 61). »

« C'est toujours le fait grossier, relativement simple et d'ordre purement mécanique, qui sert à M. Spencer d'explication pour le fait supérieur, d'ordre callistique et idéal. Il lui suffit de constater, entre ces événements divers, la moindre analogie apparente, pour se persuader, et, dès lors, insinuer qu'il y a entre eux simple différence de degré, mais identité de nature... Entre les corrélations des corps célestes et les mouvements de la vie, on peut découvrir des analogies évidentes ; *donc* c'est, au fond, la même chose à des degrés de complexité différents. Ainsi de la vie et de la pensée. Comme il n'y a que la masse et la force, tout *doit* s'expliquer par la masse et la force, par le mouvement d'expansion et de concentration, etc. Telle est la manière de raisonner qu'on finit par découvrir au milieu des accumulations de séries déductives et inductives rappelant des faits sans nombre de toutes les sciences, parmi lesquelles les affirmations audacieuses passent presque inaperçues, comme le coupable de quelque méfait se cache dans une foule (p. 66). »

M. Cros ne s'est pas borné à faire, dans son livre, la critique scientifique du matérialisme ; il a voulu, dit-il, y « présenter parallèlement ses conceptions métaphysiques et ontologiques (p. 2) ». Il les résume dans les termes suivants :

« 1° Deux entités diffuses, impersonnelles, inconscientes de la nature : la *masse* et la *force* sous la double *condition* universelle et irréductible du *temps* et de l'*espace*.

« 2° Les âmes des êtres organisés (puissances, souverainetés, autonomies) de divers ordres.

« 3° Les puissances aussi réelles, mais impénétrées, représentées par les mots *Natura naturans*, qui ne se sont jamais mises en rapport direct avec nous, si ce n'est par la création, que l'analogie nous porte à leur attribuer (p. 316). »

Il faut remarquer que, selon notre auteur, l'espace et le temps, la masse ou matière proprement dite et la force ou énergie sont des réalités éternelles. Il donne à la masse et à la force le nom de substances. Il veut que ces substances soient distinctes. Il n'admet pas qu'elles soient créées *ex nihilo*. « Le mot *création*, dit-il, ne doit jamais être employé dans le sens théologique d'éduction du néant, car ce sens, à moins d'une explication logique qu'on ne nous donne pas, serait un non-sens. Si on veut lui donner un sens concevable et scientifique, il faut lui faire signifier *coordination*, production de formes nouvelles ou de rythmes nouveaux, ou de mouvements coordonnés, qui sont à la fois formes et rythmes (p. 44). » Les formes et les rythmes ne sont pas, comme la masse et la force, choses éternelles, mais choses produites, créées ; et, pour les produire, la force

et la masse ne suffisent pas ; il faut, en outre, des puissances coordonnatrices, c'est-à-dire des substances spirituelles.

La métaphysique de M. Cros est, comme on le voit, réaliste et substantialiste. Il est très nettement opposé, non seulement à l'idéalisme, mais encore à l'atomisme dynamique de Boscovich. Il ne saurait, dit-il, « absolument pas concevoir des *forces* sans *masses* en mouvement (p. 151) ». La critique leibnizienne et berkeleyiste de l'étendue-qualité est, pour lui, non avenue.

FERRIÈRE (Emile). — **La cause première d'après les données expérimentales** (in-12, Félix Alcan ; 462 p.).

L'objet de cet ouvrage est d'examiner quels attributs les faits positifs obligent ou permettent d'attribuer à la cause première. En voici les conclusions générales :

« La cause première est nécessaire, absolue, éternelle, infinie, universelle. Ces attributs métaphysiques ne sont pas des conceptions *a priori ;* ils sont la traduction exacte des attributs de la matière-énergie, tels que les ont établis les travaux de la science moderne. La cause première est le nom que prend la substance, quand la substance est considérée particulièrement comme étant la source productrice des individus et des phénomènes (p. 429)...

« Il n'y a pas deux substances ; la substance est unique ; elle a deux aspects : 1° lorsqu'on envisage la substance unique au point de vue de la vérité, elle s'appelle la cause première ; 2° lorsqu'on envisage la substance unique au point de vue de la réalité, elle s'appelle le monde (p. 451)...

« Si la cause première a les attributs moraux, ces attributs doivent être portés à la perfection ; il serait absurde que la cause créatrice fût inférieure à certaines de ses créatures... Les attribust moraux peuvent être ramenés à trois, lesquels sont comme des genres contenant des espèces et des variétés nombreuses ; ces trois genres sont la puissance intelligente, la sagesse et l'amour ; ils auront chez la cause première la perfection suprême (p. 430)...

« La perfection absolue des attributs moraux exige que la création se soit *d'emblée* déroulée avec une perfection absolue, dans l'ensemble et dans les détails. Or l'absence de perfection absolue dans la création, ensemble et détails, est tellement évidente que toute discussion sur ce point serait ridicule (p. 431)...

« Dans le plan général de la création et dans le plan particulier des types individuels, la création n'est pas faite selon la loi d'un perfectionnement graduel ; il y a eu des défaillances, des tâtonnements, des rétrogradations et même des aberrations inexplicables. Au point de vue de la puissance intelligente, la cause première n'a donc pas même la perfection relative (p. 435)...

« Accorder à la cause première l'attribut sagesse est en contra-

diction avec les faits positifs, soit au point de vue de la Providence, soit au point de vue de la justice (p. 437)...

« Il est absolument impossible d'accorder l'attribut moral, amour paternel, à la cause première (p. 438). »

Nous n'avons pas besoin de dire que les conclusions de M. Ferrière sur les attributs métaphysiques de la cause première ne peuvent avoir aucune valeur aux yeux de ceux qui, comme nous, s'appuyant sur la critique des qualités primaires, sur l'analyse exacte des catégories et sur le principe du nombre, nient la matière, la substance et l'infini de quantité. Quant à ses conclusions sur les attributs moraux, elles ne paraîtraient justifiées que si le mal physique existant dans le monde ne pouvait recevoir aucune explication qui le concilie avec ces attributs. C'est ce que l'auteur aurait dû examiner en interrogeant sur ce problème les sciences morales aussi bien que les sciences biologiques.

Nous remarquons qu'il rejette absolument, au nom de l'expérience, la conception d'esprit pur. Pas d'énergie sans matière, dit-il, donc pas de pensée sans cerveau (p. 443). La cause première, en raison de ses attributs métaphysiques, n'a pas de cerveau ; donc elle ne pense pas (p. 442). Cependant il reconnaît, d'après les données expérimentales, qu'il y a eu, « à l'origine primordiale, un plan attestant d'une manière incontestable une intelligence et une idée directrice (p. 455) ». Il y a donc eu, à l'origine primordiale, une intelligence et une idée directrice sans cerveau. Contradiction, problème insoluble. La contradiction s'évanouirait à ses yeux, s'il pouvait se rendre compte que notre croyance à la matière vient de la réalité que nous attribuons à l'espace et à l'étendue des corps ; que l'espace n'est que la forme de notre sensibilité et de notre imagination ; que cette forme, qui domine et ordonne les éléments de notre expérience, a un caractère de contingence par lequel elle diffère des autres catégories ; qu'il est donc impossible de prendre au sérieux cette proposition absolue : pas d'intelligence, pas de pensée, sans cerveau.

FLEURY (LE Dr M. DE). — **Introduction à la médecine de l'esprit** (in-8°, Félix Alcan ; x-477 p.).

Cet ouvrage se compose de deux parties : I. *Quelques idées de médecins* ; II. *Une morale médicale*. Dans la première partie, qui est de nature à intéresser le grand public plutôt que les philosophes, l'auteur parle agréablement de Charcot, de l'enseignement de la Salpêtrière et de l'hypnotisme ; de la responsabilité des criminels et des théories de Lombroso sur le criminel-né ; des effets du tabac, de l'hygiène des gens de lettres et des dégénérés supérieurs ; des théories psycho-physiologiques de la mémoire, de la personnalité, de la volonté, etc. ; du surmenage contemporain, de la fatigue et des sources de la force humaine.

Nous notons que la télépathie lui paraît douteuse (p. 44) ; qu'il ne voit rien de miraculeux dans les guérisons de Lourdes, la foi qui guérit n'étant, selon lui, que suggestion (p. 55) ; qu'il n'admet pas de criminels-nés, mais des hommes qui peuvent être par l'hérédité prédisposés au mal (p. 96) ; qu'il fait consister la personnalité dans la mémoire des sensations anciennes, tenue en éveil par les sensations récentes (p. 199) ; qu'il déclare parfaitement vaine « cette science qu'on enseignait au collège sous le nom d'ontologie ou de métaphysique (p. 207) ».

M. de Fleury veut que la science se désintéresse de Dieu et de l'âme, lesquels ne peuvent tomber sous nos sens. Des vibrations qui nous affectent et qui nous modifient incessamment, voilà, dit-il, tout ce que nous savons du monde. « Vibrations de quoi ? De la Matière, peut-être. Je dis peut-être parce que nous n'en savons rien ; il n'y a pas un être dont l'existence *en soi* puisse être démontrée (p. 206). » Et il ajoute : « Loin d'être matérialistes, nous ne saurions être qu'idéalistes, à la manière d'un Berkeley, d'un Hume, d'un Stuart Mill, — ou mécanistes, pour mieux dire. C'est bien à cette conception qu'aboutit inévitablement la connaissance scientifique (p. 207). »

Nous ne saurions féliciter M. de Fleury de cette excursion dans le domaine de la philosophie. Elle n'est vraiment pas heureuse. Conception idéaliste et conception mécaniste, c'est tout un pour ce docteur, qui se défend d'être matérialiste, tout en réduisant l'ultime réalité aux vibrations d'une chose inconnue qui est, peut-être, la Matière. Il n'était pourtant pas obligé de parler de Berkeley, de Hume et de Stuart Mill, qu'il n'a, sans doute, jamais lus.

Les cinq chapitres de la seconde partie rentrent directement dans la médecine de l'esprit. Nous signalerons le chapitre VI sur la Paresse, le chapitre VIII sur la Tristesse, le chapitre IX sur la Colère. D'après les observations de M. de Fleury, les diverses émotions correspondent à des degrés différents de la tension artérielle évaluée au manomètre : la crainte à 4, la paresse ou aversion pour le travail à 6, la tristesse à 10, la joie à 18, le courage à 21, la colère à 26. Sans doute, ces chiffres, il le reconnaît, peuvent varier selon les individus. Il ne faut pas, dit-il, les prendre dans leur exactitude rigoureuse et mathématique. « C'est un simple schéma qui n'est que très relativement véridique. Il n'en faut conserver que la hiérarchie des états de l'esprit correspondant à des degrés de plus en plus accentués d'excitation du cerveau (p. 428). »

Sur cette psycho-physiologie l'auteur fonde sa thérapeutique. S'il s'agit des tristes et des paresseux, le problème se réduit à trouver les meilleurs stimulants méthodiques pour un tempérament donné : on leur ordonnera la douche, les bains salés, le massage, l'électricité statique, la cure d'air sur quelque haut plateau ou les injections hypodermiques de sérum à petites doses fréquentes. Aux colériques

il faut prescrire le bromure, l'exercice physique et un régime presque végétarien.

GARDAIR (J.). — **La nature humaine** (in-12, Lethielleux, 416 p.).

M. Gardair expose, en ce volume, la doctrine de saint Thomas sur la nature humaine, en essayant de montrer qu'elle s'accorde avec la science moderne.

Saint Thomas distinguait, en chaque substance corporelle, deux principes : un principe positif, principe d'étendue et de divisibilité, la *matière;* un principe d'unité et d'activité, d'où dérivent les propriétés spécifiques des corps, la *forme substantielle*. Dans les êtres vivants, les formes substantielles prennent le nom d'*âmes*. Comme il y a trois degrés différents de vie, il y a trois espèces d'âmes : l'âme végétative, qui est celle de la plante; l'âme sensitive, celle de l'animal ; l'âme intellective et raisonnable, qui appartient à l'homme. Pas plus que les formes substantielles des corps inorganiques, les âmes végétatives et les âmes sensitives ne peuvent subsister indépendamment de la matière. L'âme humaine n'est pas seulement simple et immatérielle, comme les formes inférieures; elle a un caractère qui l'en distingue et d'où vient son excellence : la spiritualité. L'universel étant l'objet de sa connaissance et de sa volonté, il faut admettre qu'elle subsiste en elle-même. Spirituelle et indépendante de la matière, elle est impérissable et vient directement de Dieu par création, tandis que les formes inférieures ont une durée limitée comme le composé (corps brut, plante, animal), où elles entrent, et puisent leur origine au sein de l'évolution matérielle. L'âme humaine est l'unique forme substantielle de l'homme; elle est à la fois principe de formation du corps, de vie végétative, de vie sensitive et de vie intellectuelle ; elle joue dans le corps le rôle des formes inférieures ; elle n'a point été créée avant le corps ; on ne peut lui attribuer une existence antérieure à son incorporation, car elle n'est pas tout l'essentiel de l'homme. A quel moment prend-elle possession de son corps ? Saint Thomas ne veut pas qu'elle apparaisse dès l'origine. C'est d'abord l'âme végétative qui anime le corps humain ; puis à cette première forme succède l'âme sensitive ; et celle-ci, à son tour, cède la place à l'âme spirituelle. Cette succession des âmes, déterminée par les progrès de la génération, est nécessaire parce que plusieurs âmes ne peuvent coexister dans un même vivant.

Il faut lire l'ouvrage de M. Gardair pour bien comprendre la portée et la grandeur de la révolution cartésienne.

GOURD (G.-G.). — **Les trois dialectiques**
(in-8°, Genève, Georg et Cte, 109 p.).

Les trois dialectiques sont la Science (dialectique théorique), la Morale (dialectique pratique) et la Religion (dialectique religieuse).

L'œuvre des dialectiques consiste, selon M. Gourd, dans la coordination qui est un moyen de suppléer à la faiblesse de notre esprit. Ainsi la science met en ordre ce que nous connaissons ; c'est son but. Plus cette mise en ordre est précise et étendue, mieux elle atteint ce but, plus elle est parfaite. A cette tâche nécessaire que remplit la dialectique (non seulement la dialectique théorique, mais encore la dialectique pratique et même la dialectique religieuse), il y a un inconvénient grave : elle nous éloigne de la conscience primitive, en éliminant les éléments qui lui sont rebelles. Mais on peut atténuer la gravité de cet inconvénient, grâce à la multiplicité des dialectiques qui se complètent et même se corrigent successivement.

M. Gourd étudie la marche de chacune des trois dialectiques et, dans chacune d'elles, distingue trois moments. Le premier moment de la dialectique théorique est celui de l'*empirisme*, « une philosophie encore plongée en pleine réalité (p. 16) », et où la science, toute concrète, est rapprochée de l'esthétique (p. 17). Après l'empirisme, le *rationalisme* : c'est l'abstrait qui succède au concret : on s'éloigne alors « du monde commun à la science et à l'esthétique » ; on entre « dans le domaine de la science proprement dite (p. 25) ». Le rationalisme est d'abord *qualitatif :* « sous le nom de qualité, d'idée, de genre, ou de loi, la dialectique dégage une unité qui représente l'élément de ressemblance, et à laquelle elle s'attache exclusivement ». Plus tard, le rationalisme devient *quantitatif :* la dialectique ne considère dans les choses que des quantités dont elle fait les substituts des qualités (p. 29). Le *phénoménisme* est le terme où aboutit le mouvement théorique. A ce troisième moment, les faits de conscience deviennent toute la réalité. « Faits de conscience et rien que cela, les événements du monde physique et psychique que nous croyons extérieurs à nous. Faits de conscience, et rien que cela, la réalité interne que les anciennes philosophies appelaient âme (p. 35). »

La marche de la dialectique pratique nous présente d'abord la morale du *bonheur*, puis la morale du *bien*, enfin la morale de l'*obligation*. Le premier effort de la dialectique pratique est de former des séries de plaisirs « en aussi grand nombre que possible et avec le plus d'ampleur possible (p. 46) ». Elle accueille la douleur qui prépare des séries de plaisirs ; elle repousse celle qui ne fait que se sérier elle-même (p. 47). De là la notion utilitaire de balance entre les plaisirs et les douleurs, entre les séries de plaisirs, etc. De là l'importance de la considération du temps dans l'évaluation du bonheur (p. 48). La morale du bien apparaît quand la dialectique pratique, « détournant ses regards du plaisir, même du plaisir sérié, n'en considère plus que les conditions (p. 53) ». Elle correspond à la phase rationaliste de la dialectique théorique. Elle s'achève par l'introduction de la considération de qualité dans l'évaluation des séries qui constituent les divers degrés du bien (p. 57). La morale de l'obligation est le terme du progrès de la dialectique pratique. Ce qui la

caractérise, c'est de faire consister le bien uniquement dans « la fidélité à la loi », dans « l'intention moralement soumise », dans « l'abdication du sujet devant l'objet (p. 65) ».

Il y a un élément de la réalité que n'atteignent ni la dialectique théorique, ni la dialectique pratique : c'est l'absolu, l'inconditionné, l'incoordonné, ce qui est hors de toute loi. La dialectique religieuse s'empare de cet élément, en fait son objet, qui est d'abord le Dieu *immanent*, puis le Dieu *transcendant*, enfin le Dieu *personnel*. Selon M. Gourd, ni la dialectique théorique, ni la dialectique pratique ne conduisent à Dieu. Il n'admet pas que l'on puisse conclure des lois de la nature à une cause universelle (p. 23), ni des lois morales à un législateur suprême (p. 62). Il est à remarquer que l'auteur, loin d'identifier, comme on le fait souvent, l'infini et l'absolu, les oppose l'un à l'autre. L'infini reste dans le domaine de la dialectique théorique. « Il est si peu l'incoordonné qu'il sollicite sans cesse la coordination à s'étendre davantage (p. 76). » Notons encore que la personne divine à laquelle aboutit le mouvement de la dialectique religieuse n'est que le symbole de l'absolu, parce que la réalisation de l'absolu en une personnalité serait contradictoire. « Point de réalisme, dit M. Gourd, mais du *symbolisme* (p. 100). » Le théologien qui comprend les exigences de la dialectique religieuse peut dire que le Christ est non seulement une personne divine, mais « l'unique personne divine (p. 102). »

Nous regrettons de ne pouvoir examiner et discuter ici cette étude très originale, très riche d'idées, sur *les trois Dialectiques*. Nous nous bornerons à dire : 1° que l'opposition de l'absolu et de l'infini doit être admise, si l'on applique le nom d'*absolu* à la cause première et aux causes libres ; 2° qu'entendu en ce sens, l'absolu est impliqué par l'obligation et ne peut donc être étranger à la dialectique pratique ; 3° qu'il a sa place dans la dialectique théorique comme dans la dialectique religieuse, précisément parce que l'infini doit être exclu de l'une et de l'autre ; 4° que, l'infini exclu, on peut très bien attribuer un caractère réel à la personnalité divine.

HAECKEL (ERNEST). — **Le monisme, lien entre la religion et la science : profession de foi d'un naturaliste**, préface et traduction de *G. Vacher de Lapouge* (in-8°, Reinwald, 47 p.).

Cette profession de foi a, comme nous l'apprend l'auteur en une courte préface, un double but : 1° exposer brièvement la conception unitaire du monde, telle qu'elle résulte du progrès des sciences de la nature ; 2° concilier et unir, par cette conception, la religion et la science ; en d'autres termes, satisfaire, par le monisme, « le besoin moral de notre sentiment autant que le besoin logique de causalité de notre jugement (p. 9) ».

En quoi consiste le monisme ? en cette vue, que « tout le monde

connaissable existe et se développe d'après une loi fondamentale commune (p. 11) ». Le monisme repousse « la distinction habituelle entre la science de la nature et celle de l'esprit (p. 12) ». Il réunit dans le concept philosophique de la conservation de la substance, la loi physique de la conservation de l'énergie et la loi chimique de la conservation de la matière. « Dans notre conception moniste, dit M. Haeckel, la force et la matière sont inséparables, et de simples manifestations différentes d'une même essence universelle, la substance (p. 16). »

Cette substance est composée d'atomes ; et l'auteur veut que ces atomes soient animés, c'est-à-dire qu'on les considère, « non comme de petites masses de matière morte, mais comme des particules élémentaires vivantes, pourvues de forces d'attraction et de répulsion ». Cependant il présente son monisme comme un système mécanique. Il aurait bien dû expliquer comment l'hypothèse des atomes animés, qui introduit la téléologie dans tous les changements même du monde inorganique, peut s'accorder avec l'idée de mécanisme.

Outre les atomes, le monisme admet l'éther infini qui lui rend le précieux service d'éliminer « les propositions erronées sur l'espace vide et l'action des corps à distance ». Cette théorie de l'éther peut, selon M. Haeckel, « nous fournir une forme rationnelle de religion, si l'on oppose à l'éther universel et mobile, divinité créatrice, la masse inerte et lourde, matière de la création (p. 18) ».

Mais, dirons-nous, si l'on attribue ce rôle à l'éther, qu'est-il besoin d'attribuer la vie aux atomes ? Pourquoi supposer *animés* des atomes qui forment une masse *inerte* ? La conception moniste ne paraît pas bien cohérente.

Considéré au point de vue religieux, le monisme est un système panthéiste. M. Haeckel ne conçoit pas l'esprit sans la matière ni la matière sans l'esprit. Il ne fait pas de Dieu un être personnel, séparé du monde. Il le définit : « la somme infinie de toutes les forces naturelles, ou la somme de toutes les forces atomiques et de toutes les vibrations de l'éther ». Il oppose cette idée de « l'unité de Dieu et du monde, de l'esprit et de la nature », fondement de la religion moniste, au théisme anthropomorphique ou homothéisme qui, dit-il, abaisse Dieu, « ce concept cosmique suprême, à l'état de vertébré gazeux (p. 34) ».

Il nous faut, ici encore, noter que la pensée de l'auteur manque de précision et de consistance. Tout à l'heure, il faisait volontiers de l'éther le Dieu d'une religion rationnelle qui, par l'opposition de l'éther aux atomes, rappelait le dualisme. Maintenant, il réunit aux vibrations de l'éther les forces atomiques pour former une *somme infinie*, qui est la divinité. Il admet, en outre, que l'on peut très bien « représenter Dieu comme l'œuvre de l'espace général ».

Il nous paraît clair que ce Dieu qui, d'après les idées qu'en donne successivement M. Haeckel, est tantôt une partie seulement (l'éther)

de la substance cosmique, — ce qui détruit le monisme, — tantôt la somme infinie des forces, — comme si les mots *somme* et *infini* n'étaient pas contradictoires, — tantôt l'œuvre de l'espace, — comme si l'espace était une chose réelle, et comme si cette chose réelle était un agent, une chose productrice ; — il nous paraît clair, disons-nous, que ce Dieu du monisme haeckélien ne satisfait nullement les besoins logiques et critiques de l'entendement. L'auteur, qui parle de Kant, n'a pas compris la théorie kantiste de l'idéalité de l'espace. Il n'a pas vu que cette théorie, jointe à la critique de la matière par Berkeley, à la critique de la substance par Hume, ne permet pas de prendre son monisme au sérieux. Il ne s'est pas rendu compte que la conception du Dieu-esprit est parfaitement justifiée par la métaphysique idéaliste, et que le point de vue de la science expérimentale auquel il se place, pour repousser ce Dieu, sous le nom plaisant de *vertébré gazeux*, n'est que le point de vue tout subjectif de la sensibilité et de l'imagination.

La religion moniste satisfait-elle mieux les besoins moraux de la conscience et du sentiment ? Pour répondre à cette question, il suffit de considérer que le Dieu de cette religion se confond avec l'univers et que, selon M. Haeckel, on ne saurait « avoir à la bouche la perfection morale de l'univers », sans « se fermer les yeux sur les faits indiscutables de l'histoire universelle et de l'histoire naturelle (p. 33) ». Si le monothéisme n'explique pas le mal de la nature, ou si les explications qu'il en propose paraissent insuffisantes, il ouvre au moins l'avenir à l'espérance du bien. Le monisme haeckélien, qui nie le Dieu personnel et l'immortalité personnelle, nous interdit cette espérance. Il divinise les forces d'où résulte la lutte pour la vie. On peut vraiment dire que son Dieu, c'est le mal. Ce panthéisme, fondé sur l'évolution des êtres vivants, est un *pandiabolisme*.

LAGRÉSILLE (Henry). — **Essai philosophique : Quel est le point de vue le plus complet du monde? Quels sont les principes de la raison universelle?** (in-12, Berger-Levrault ; 135 p.).

Le point de vue le plus complet du monde, qui est en même temps le plus vrai, est celui qui subordonne l'inférieur au supérieur, c'est-à-dire qui range les êtres et les phénomènes dans l'ordre le plus rationnel. Subordonner l'inférieur au supérieur, c'est subordonner le mécanisme à l'organisme, et l'organisme proprement dit à l'organisme intelligent que l'auteur appelle *fonctionnisme*.

M. Lagrésille indique les différences générales qui existent entre le mécanisme, l'organisme et le fonctionnisme. Le mécanisme est composé d'organes invariables et insensibles; il ne s'adapte pas. L'organisme, formé d'organes variables et sensibles, s'habitue et s'adapte, se développe et se reproduit. Le fonctionnisme ne s'adapte pas seulement, il se transforme au besoin, *il se mobilise* ; c'est

un accord d'individus, d'unités psychiques, de volontés spontanées, qui apportent leur concours à l'association tout entière (p. 35).

Ainsi le point de vue le plus complet du monde est celui duquel le monde apparaît comme un fonctionnisme universel, embrassant tous les fonctionnismes des sphères de tous les ordres, dont les plus élémentaires sont, à peu de choses près, des organismes, mais jamais de simples mécanismes, si ce n'est par abstraction. « Le fonctionnisme universel, dont les autres dépendent, dont tous les êtres vivants et toutes les monades dépendent, a une cause absolue, qui est une volonté intelligente, volonté qui ne saurait avoir d'autre fin que la perfection de son œuvre : *la perfection d'être libres par le fruit de leur liberté* (p. 37.) » Le monde, sous la conduite de Dieu, réalise seul un fonctionnisme parfait : « La société humaine n'est tout au plus qu'un fonctionnisme imparfait, perpétuellement en essai de formation ; car elle en est encore et toujours à chercher son âme, sa conscience, sa volonté (p. 40). »

Dans la seconde partie de son *Essai philosophique*, M. Lagrésille recherche et essaie de formuler les principes de la raison universelle. Il applique ce principe à la démonstration de l'existence de Dieu. Il montre que l'on ne peut nier l'existence d'une cause intelligible, unique et intelligente du monde, sans nier l'existence de la raison universelle. Il faut que la cause du monde soit intelligible, car c'est en elle que la raison universelle a son fondement (p. 129). Pour être intelligible, il faut qu'elle soit unique, sans quoi il y aurait dans le monde des effets ou des causes secondes qu'elle ne pourrait expliquer. Il faut, enfin, qu'elle soit intelligente, d'après ce principe de la raison universelle, que moins ne peut donner plus. « *La cause des êtres intelligents*, en vertu de ce principe, est *non moins intelligente que ces effets, que ces intelligences*, et elle est la limite supérieure de l'intelligence, ce qui veut aussi bien dire qu'elle possède toutes les perfections, toutes les vertus, qui ne sont chez les êtres que des reflets plus ou moins affaiblis (p. 130.). »

La méthode et la métaphysique de M. Lagrésille offriraient peut-être quelque intérêt, s'il les avait développées plus clairement, appuyées sur des arguments plus précis, sur des analyses plus complètes et plus satisfaisantes. Nous sommes obligé de dire que rien ne nous paraît original dans ce que nous en avons pu comprendre : dans la distinction du mécanisme, de l'organisme et du fonctionnisme ; dans cette formule du principe de causalité, que le moins ne peut donner le plus ; dans la preuve de l'existence de Dieu tirée de ce principe. Nous aurions d'ailleurs des réserves à faire sur la comparaison qu'il établit entre le monde, fonctionnisme parfait que dirige une âme, une conscience souveraine, Dieu, et la société, fonctionnisme qui reste inachevé, parce qu'il ne parvient pas à trouver, à se donner une âme, une conscience directrice. Cette conception du monde semble d'esprit panthéiste, et cette conception

de la société est très opposée à la morale du droit, à la sociologie libérale.

MAILLET (EUGÈNE). — **La création et la providence devant la science moderne** (in-8°, Hachette ; XII-466 p.).

Cet ouvrage est divisé en trois parties : I. *État présent des questions de théodicée ;* II. *Coup d'œil rétrospectif sur les principaux systèmes de théodicée ;* III. *Inductions et esquisse d'une conception de philosophie religieuse.*

Dans la première partie, l'auteur examine les preuves classiques de l'existence de Dieu ; et nous remarquons qu'il éprouve le besoin de défendre l'infini contre ceux qui, comme nous, le déclarent rationnellement impossible. S'il faut nier, dit-il, l'idée de l'infini, on est obligé d'admettre que « le monde, tel qu'il existe, au moment précis où nous sommes, est un certain *nombre déterminé*, immense, sans doute, mais fini, et que Dieu doit connaître (p. 97) ». — Eh ! oui, certes, dirons-nous, parce qu'il ne se peut que des planètes et des soleils, des êtres quelconques, ne soient des unités, que ces unités ne forment en tout, un nombre, que ce nombre ne soit fini. — « Peut-on, ajoute-t-il, imaginer une conception plus étrange ? » — Ce qui serait étrange ou plutôt inintelligible et absurde, ce seraient des unités réelles et actuelles qui ne formeraient pas un nombre réel et actuel, ou un nombre réel et actuel qui serait infini.

M. Maillet insiste. On ne peut, dit-il, se prononcer contre l'infiniment petit, car des savants très autorisés, Dumas et Wurtz, reconnaissent qu'au delà des éléments ultimes de la chimie commence l'inconnu. — Dumas et Wurtz ont raison : ce n'est pas au nom de la science expérimentale et inductive, qui s'arrête à des atomes étendus, que l'on a le droit de rejeter l'infiniment petit ; c'est au nom du principe de contradiction et de la critique idéaliste. — Et l'infiniment grand, est il permis de le nier ? « Pouvons-nous affirmer que le système de l'univers forme un nombre fini ? De ce que nous ne voyons jamais se former autour de nous un atome de matière, pouvons-nous conclure qu'aux derniers confins du monde il ne se fait pas un accroissement continu de l'être (p. 98) ? » — L'auteur laisse naïvement paraître, dans les termes qu'il emploie, les contradictions de sa thèse. Si le monde a des *derniers confins*, il faut qu'il soit fini. Et il faut qu'il le soit, si, à ces derniers confins, un accroissement de l'être est possible. C'est précisément parce que le monde forme réellement et actuellement un nombre déterminé, que des unités peuvent y être ajoutées. — « Sommes-nous en mesure d'affirmer, dit encore M. Maillet, que le fini ne se fond pas dans l'infini par des intermédiaires qui nous échappent, mais qui se révéleraient peut-être à nous, si nous pouvions nous dégager des formes subjectives de notre constitution mentale pour saisir enfin la chose

en soi? » — Nous sommes obligé de dire que sous ces mots de fini qui *se fond* dans l'infini, d'*intermédiaires* que nous saisirions, peut-être, entre l'un et l'autre, dans la chose, en soi, il nous est impossible de mettre aucune idée. C'est un langage que nous n'entendons pas.

L'idée maîtresse de l'ouvrage est développée dans la troisième partie. C'est la distinction qu'établit l'auteur, dans l'activité divine, entre la création et la providence. Il est conduit à cette distinction par la difficulté de résoudre le problème du mal, c'est-à-dire de concilier en Dieu la puissance et la bonté, si l'on veut que ces deux attributs soient nécessairement sur le même plan et qu'ils se rapportent également et de la même manière aux diverses manifestations de Dieu. La difficulté disparaît, si l'on admet en Dieu une vie, une évolution, en vertu de laquelle les attributs divins sortent les uns des autres. Cette évolution de la conscience divine se fait selon la forme de l'éternité; elle n'implique pas la durée; elle peut et doit être « conçue comme s'appliquant à un être qui développerait les éléments de son essence, non dans un ordre *chronologique*, mais dans un ordre purement *logique* (p. 395) ». Au premier moment de cette évolution est liée la création; au second la providence. Au premier moment, Dieu produit, projette hors de lui, la substance, la matière indéterminée des choses, par une sorte de diminution, d'aliénation partielle de son être. Voilà l'acte créateur. Au second moment, il ramène à lui cette substance détachée de lui, en en tirant une hiérarchie de formes progressives, en édifiant, par l'influence de la finalité, ce que Leibniz appelle le meilleur des mondes possibles, en y réalisant l'ordre entier de ses attributs moraux. Voilà l'action providentielle. D'après cette conception qui rappelle celles de Secrétan et de M. Ravaison, la cause première du mal serait dans la création même, envisagée comme une sorte de déchirement, de scission de l'être divin. Par l'action providentielle, les choses reviendraient progressivement au bien, et, dans cette action, l'homme pourrait être un collaborateur de Dieu.

Est-il besoin de dire que cette évolution divine sans durée et ces deux moments qui ne sont que logiquement séparés n'offrent absolument rien d'intelligible à notre esprit; et, d'autre part, que nous ne saurions voir une théorie du mal satisfaisante pour la conscience, ni un progrès de la théodicée, dans cette assimilation matérialiste de l'acte créateur à la génération par scissiparité? Mais il paraît que l'esprit de M. Maillet était attiré par ces mystères de la métaphysique infinitiste et panthéiste et n'avait aucune peine à les admettre.

MILHAUD (G.). — **Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique,** 2e édition revue (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan; VIII-203 p.).

La principale ou plutôt l'unique différence que nous remarquons entre cette nouvelle édition et la première concerne le postulat eucli-

dien des parallèles. Dans la première édition, M. Milhaud déclarait qu'il ne trouvait pas dans les travaux de géométrie non-euclidienne la preuve logique de l'indémontrabilité de ce postulat. Dans la seconde, il reconnaît que ces travaux, « du point de vue du géomètre, et dans le sens spécial où il entend la *démonstration*, impliquent véritablement la preuve que le postulat d'Euclide ne peut se démontrer ».

« En d'autres termes, ils montrent, dit-il, que ce postulat ne peut se déduire des seules relations quantitatives, posées au début de la géométrie euclidienne, pour traduire, à la façon du géomètre, le *donné* du plan et de la droite... Il y a là en somme la démonstration de ce fait que les relations quantitatives traduisant de quelque façon le postulat d'Euclide ne résultent pas de celles qui traduisent les autres : puisque le postulat de Lobatchewsky se trouve faire partie d'un système d'équations qui comprend aussi les premiers axiomes de la géométrie euclidienne, il n'est pas contradictoire avec ceux-là, et l'axiome des parallèles, qui le contredit, ne pouvait donc logiquement se déduire de ces premiers axiomes. Or, c'est bien ce qu'entendra le géomètre quand il déclarera que le postulat d'Euclide n'est pas démontrable (p. 136). »

Il ajoute, avec raison, que de cette proposition négative : le postulat des parallèles n'est pas une conséquence logique des autres axiomes explicitement énoncés au début de la géométrie, on ne saurait conclure, contre Kant, à l'origine empirique de notre connaissance géométrique. « Le postulat d'Euclide, disent les néogéomètres, n'est pas démontrable; donc c'est l'expérience qui l'a suggéré. — Mais pourquoi cette attitude spéciale à l'égard de l'axiome des parallèles? Il n'en manque pas d'autres qui ne sont pas non plus démontrables... Tous les axiomes de la géométrie sont pour Kant en même temps synthétiques et *a priori*, sans exception, pas même quand il s'agit de cette proposition, que la droite est le plus court chemin d'un point à un autre... Eh bien! donc, comment soutenir que l'axiome des parallèles, en cessant d'être une conséquence logique de propositions antérieurement posées, doit apparaître aussitôt comme ayant une origine empirique (p. 140) ? »

Oui, certes, les néogéomètres oublient la position que prenait Kant à l'égard des axiomes, la distinction qu'il établissait entre les jugements synthétiques *a priori* et les jugements analytiques. Ils méconnaissent la valeur et l'importance des premiers et ne veulent leur donner aucune place en géométrie. Pour eux, il n'y a d'aprioriques que les jugements analytiques, et il n'y a de synthétiques que les jugements d'expérience. Pour eux, il n'y a d'autre nécessité mentale que la nécessité logique, celle d'éviter la contradiction. Nous disons, avec Kant, qu'outre cette nécessité absolue, il y en a une autre, relative à notre esprit tel qu'il est constitué, celle qui résulte de la forme de notre sensibilité et de notre imagination. Toute

leur philosophie géométrique est faussée par l'effort qu'ils font, soit pour ôter à l'intuition de l'espace euclidien le caractère apriorique d'une loi de l'esprit dominant et ordonnant la matière de l'expérience, soit pour généraliser et rationaliser la notion d'espace, en l'étendant au delà et en l'élevant au-dessus de l'intuition qui donne l'espace euclidien. Cet effort est condamné par la nature des choses : la géométrie ne peut être ni une science expérimentale, ni une construction purement rationnelle. Les ingénieux travaux des néogéomètres fortifient, au lieu de l'ébranler, la position prise dans la question par l'auteur de l'*Esthétique transcendantale* : car le développement logiquement irréprochable des géométries non-euclidiennes confirme et met en vive lumière cette vérité méconnue par Leibniz et établie par Kant, que le principe d'identité ou de contradiction n'est pas le seul principe des mathématiques.

M. Milhaud reproduit sans modification, dans la 2e édition de son livre, le chapitre où il examine et discute la solution néo-criticiste des antinomies kantiennes. Nous lui avons répondu brièvement sur ce point dans l'*Année philosophique* de 1894. Il nous paraît utile d'y revenir pour montrer la position qu'il prend dans ce débat.

Aux conséquences que les néo-criticistes tirent du principe du nombre, il oppose la distinction, essentielle à ses yeux, des idées de pluralité et de totalité. Il admet qu'à l'idée d'une pluralité donnée celle de totalité peut se joindre en certains cas, non qu'elle s'y joint nécessairement et toujours. Il veut bien que l'on considère la pluralité des hommes vivants comme une collection en puissance. « Rien n'empêche d'en parler, dit-il, sans préjuger la question de savoir si elle existe en acte, a moins qu'on ne démontre que toute collection en puissance, quand il s'agit des concrets, est nécessairement une collection en acte. Or, on ne nous donne sur ce point, au lieu d'une démonstration, qu'une simple affirmation (p. 179). » Il accorde toutefois à ses adversaires qu'on peut avoir de la peine à séparer de l'idée d'une pluralité d'hommes vivants celle d'un ensemble numérique ; il admettrait même que la séparation des deux concepts est incompréhensible ; mais l'incompréhensible, dit-il, n'est pas le contradictoire, et « n'impose pas à la raison l'obligation de nier (p. 184) ».

Nous répondons que, lorsqu'il s'agit d'unités réelles, données, il est impossible, et non pas seulement difficile de distinguer, de séparer de l'idée de pluralité celle de totalité ou de nombre. Cette distinction n'est pas seulement inconcevable, elle est contradictoire. Pluralité et totalité sont deux mots qui désignent la même chose d'après la connaissance dont cette chose est l'objet. Voici un troupeau de moutons : c'est une pluralité d'unités données. A cette pluralité j'applique la question *combien*, et j'y puis répondre : *cinq cents*. C'est le même troupeau. Il y a équation, identité entre la pluralité ou multitude que ce troupeau offrait tout à l'heure à ma vue, et le nombre de moutons, cinq cents, dont je me suis assuré. Les plura-

lités ou multitudes (feuilles d'un arbre, arbres d'une forêt, fleurs d'un jardin, habitants d'une ville ou d'un pays, hommes vivant à la surface de la terre) sont des grandeurs qui diffèrent les unes des autres. Ces grandeurs existent pour mon esprit, avec leurs différences. Mon esprit les perçoit, les compare, mais ne les crée pas. Il ne crée pas leurs différences, il les constate. Ces différences qui existent entre les pluralités ou multitudes sont les nombres qui les spécifient. Chaque nombre est une espèce du genre pluralité. Les pluralités et les nombres ne sont pas plus créés par l'esprit que les genres et les espèces. M. Milhaud peut dire tant qu'il voudra que le nombre des hommes qui vivent sur la terre n'existe pas en acte avant le dénombrement qui le fait connaître. Personne ne prendra cette assertion au sérieux. Pourquoi? Parce que chacun sent très bien l'identité essentielle de la pluralité et du nombre. M. Milhaud confond évidemment le nombre et la connaissance que nous en avons. Avant le dénombrement, la connaissance du nombre des hommes qui vivent sur la terre n'existe pour nous qu'en puissance. Le dénombrement le fait passer de la puissance à l'acte. Mais le nombre, personne n'en doute, préexiste en acte à la connaissance dont il devient l'objet. On le tient *a priori* pour réel, et quand on cherche à la connaître par le dénombrement, ce n'est pas la vérification d'une hypothèse que l'on propose.

M. Milhaud peut nous opposer Kant, qui composait chacune de ses classes de catégories de trois concepts différents et, selon lui, primitifs, et qui ne manquait pas d'en trouver trois dans la classe de la quantité comme dans les autres. Kant tenait que le concept de totalité « suppose un acte particulier de l'entendement, non identique à celui qui a lieu dans le concept de pluralité ». « Le concept du nombre, lisons-nous dans la *Critique de la raison pure* (trad. Barni, t. I, p. 142), n'est pas toujours possible là où se trouvent les concepts de la pluralité et de l'unité, — par exemple dans la représentation de l'infini. » Kant, qui admettait l'infini, en tirait la distinction nécessaire de la pluralité et du nombre. Nous alléguons l'identité essentielle de la pluralité et du nombre contre la pseudo-idée d'infini. Nous disons que la représentation de l'infini, psychologiquement chimérique, comme le prouve la critique idéaliste de l'espace, est logiquement impossible, parce que le concept du nombre est toujours possible là où se trouve le concept d'une pluralité d'unités données. C'est pourquoi nous osons rejeter comme artificielle la forme ternaire donnée par Kant aux catégories.

MIVART (SAINT-GEORGES). — **Le monde et la science**, traduit de l'anglais par M. *J. Segond* (in-12, Lethielleux; 572 p.).

Cet ouvrage comprend huit chapitres. Dans les cinq premiers sont exposés clairement les généralités de la science. Les trois derniers seuls offrent un intérêt philosophique.

Selon M. Mivart, l'espace n'est ni une réalité dont nous avons la perception intuitive, ni une forme de la pensée, ni un amalgame de sensations motrices et d'impressions tactiles et visuelles de toute sorte. Il en fait une idée abstraite, tirée comme nos autres idées abstraites, de l'expérience. « Ce que nous entendons réellement par là, dit-il, c'est la qualité de l'étendue complètement abstraite de tous les corps, et pensée purement en elle-même (p. 264). » Il ajoute que, lorsqu'on parle de corps qui occupent un espace, on a en vue l'exclusion d'un corps étendu par un autre. Il en conclut que l'espace ne peut pas s'étendre plus loin que les corps étendus, et que, si le monde a des bornes, il faut que l'espace en ait également ; ce qui, selon nous, réduit sa thèse à l'absurde.

M. Mivart définit le temps « la succession conçue purement en elle-même, abstraction faite de tous les événements (p. 266) ». La succession, dit-il, est réelle et objective en tant que qualité d'objets successifs ; mais le temps est complètement idéal, et dire des événements qu'ils se produisent dans le temps, c'est tout simplement exprimer l'exclusion d'une chose successive par une autre. Le temps donc, étant inséparable d'objets successifs, « n'est pas plus nécessairement infini que l'espace (p. 267) ». La durée doit être distinguée de la succession ; on peut, non l'imaginer, mais la concevoir sans la succession ; si rien n'empêche de mettre une limite à la succession, « la durée paraît nécessairement infinie à tout théiste, comme étant un attribut de Dieu ».

Ces vues de l'auteur sur la succession, qualité des objets, sur la durée, distincte de la succession, sur l'exclusion mutuelle des choses successives, n'ont pas plus de valeur et ne supportent pas mieux l'examen que sa théorie de l'espace.

L'étendue est une qualité apparente des objets, car nous la percevons en chaque corps considéré isolément. Mais l'analyse découvre sous cette apparence un rapport de coexistence et d'association entre des unités simples : c'est tout ce qu'il y a de réel dans l'étendue. Relisons Leibniz.

La succession n'est pas une qualité, même apparente, et l'on n'a pas besoin de l'analyse pour lui refuser ce nom. Il est, à première réflexion, évident qu'elle suppose plusieurs termes, et donc qu'elle est un rapport. Descartes faisait de l'étendue une qualité ; non certes de la succession.

Non seulement nous ne pouvons pas imaginer, mais nous ne pouvons pas concevoir la durée sans succession : l'idée de durée renferme l'idée de succession du même au même.

Il est certain qu'un objet étendu exclut tout autre objet étendu de l'espace qu'il occupe ; mais c'est l'idée d'espace ou de rapport spatial qui explique cette exclusion ; ce n'est pas cette exclusion qui explique l'idée d'espace. La même observation s'applique à l'exclusion mutuelle des successifs. On ne peut d'ailleurs assimiler l'une à

l'autre; car les successifs ne forment pas une ligne unique sur laquelle chacun d'eux occuperait une place qui n'appartiendrait qu'à lui. Un événement A peut être immédiatement suivi d'un nombre aussi grand qu'on le voudra d'événements B, C, D, etc., qui coexisteront, c'est-à-dire qui auront la même place relativement à A, qui, par conséquent, ne s'excluront pas mutuellement.

M. Mivart est un savant naturaliste qui discute avec compétence la théorie de Darwin et qui en fait une critique excellente (p. 522). Nous croyons, comme lui, que la concurrence vitale, cause purement négative, ne suffit pas pour expliquer la production des espèces végétales et animales. Mais nous ne saurions prendre au sérieux la doctrine philosophique à laquelle il veut que l'on revienne, par delà la révolution cartésienne, par delà le mouvement idéaliste de la philosophie moderne. Cette doctrine est celle des *formes*, telles que les entendaient les scolastiques, c'est-à-dire des divers ordres de principes immatériels qui, disaient-ils, informent la matière. Il y en a cinq, selon notre auteur : Principes des substances inaptes à la vie ; Principes des substances aptes à la vie ; Principes d'individuation appartenant à des êtres organisés dépourvus de sensibilité ; Principes d'individuation appartenant à des êtres organisés doués de sensibilité; Principes d'individuation appartenant à des êtres organisés raisonnables (p. 324-332).

Nous devons signaler, dans le chapitre VII, les pages 408-424 consacrées à l'examen du problème du mal. M. Mivart y défend, par des considérations et des arguments qui ne manquent pas de force, la théorie d'après laquelle le mal de la nature serait une condition nécessaire de l'épreuve et de la moralité. Il fait remarquer, d'abord, que la puissance de Dieu, dans la création, peut être limitée par des « contradictions objectives qui dépassent notre connaissance (p. 410) » ; ensuite, que « moraliser la nature », c'est-à-dire « abolir la souffrance ou ne la faire tomber que sur le mal, ce serait nécessairement démoraliser l'homme », et, par suite, détruire absolument « la seule fin adéquate que nous puissions percevoir dans la nature (p. 423) ».

NORDAU (MAX). — **Psycho-physiologie du génie et du talent**, traduit de l'allemand par AUGUSTE DIETRICH (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 169 p.).

Très humoristique ce volume et très plein de vues. Sont-elles toutes paradoxales ces vues? Elles affectent assez généralement l'allure du paradoxe. M. Nordau est de ces penseurs allemands très rares qui appuient sans enfoncer et qui, pour assurer un bon accueil à leurs doctrines, leur laissent prendre aux yeux des autres je ne sais quel air d'hypothèse dont assez ordinairement le lecteur français sait gré à l'auteur. Nous avons particulièrement goûté l'apologie faite par

M. Nordau du « philistin conservateur ». Il faut tourner sa langue un peu plus de sept fois dans sa bouche avant de médire des imbéciles. C'est dans leurs cerveaux que les idées s'immobilisent et se congèlent. Et cela permet aux idées de l'avenir d'avoir une base solide pour s'établir. Le progrès, en effet, n'est rien, s'il n'est une tradition qui évolue. « Figurons-nous une ville qui serait complètement ou presque exclusivement habitée par des aveugles. En théorie cela est admissible. Un homme doué de la vue demanderait alors qu'on éclairât les rues... Et cependant la population aveugle rejetterait cette proposition à l'unanimité, et je serais curieux de connaître l'homme raisonnable qui ne donnerait pas raison à celle-ci et tort au défenseur de la lumière... » Que voilà bien une façon piquante de réhabiliter le béotisme, et de rajeunir en même temps l'*Allégorie de la Caverne !* Et que M. Nordau a raison ! Les villes ont généralement le conseil municipal qu'elles méritent. M. Thiers a dit cela jadis, ou quelque chose d'assez approchant.

Le but du livre de M. Nordau est de différencier le talent du génie, Le talent, d'après lui, n'est pas un privilège du genre humain. Même les animaux pourraient en avoir, puisque le talent aurait son siège dans les centres inférieurs du cerveau. Le siège du génie serait, au contraire, l'ensemble des centres supérieurs, ceux auxquels on rattache le jugement et la volonté. Un acteur par exemple n'a pas, ne peut avoir du génie. « L'excellent comédien (p. 130) doit être en quelque sorte un fusil à détente particulièrement facile. De même que, dans ce cas, le plus léger contact fait partir le coup, ainsi la plus légère impression extérieure amène chez celui-là l'état d'âme qui doit être représenté et qui élabore ensuite automatiquement sa propre extériorisation sensible. » Et M. Nordau est convaincu qu'on ne peut attendre cette manière d'être que d'un cerveau subalterne. Voilà qui n'est pas flatteur pour les comédiens. Je comprends tous les préjugés, à commencer par ceux qui font interdire à une ancienne élève du Conservatoire de déclamation l'entrée dans une famille honorable ; et je gagerais que M. Nordau n'est pas très loin de partager ces préjugés-là. Je suis moins persuadé que lui de l'infériorité inévitable, nécessaire, du cerveau d'un comédien. Évidemment ceux qui créent sont supérieurs à ceux qui imitent. Mais la question est de savoir si l'expression *créer un rôle* est ou n'est pas inexacte. Parmi les comédiens il en est qu'il faut seriner. On leur indique les gestes : ils les reproduisent magnifiquement. Ils les transfigurent. Toujours est-il qu'ils n'ont pas deviné le geste à faire, la physionomie à prendre. Ils sont, ces comédiens, de la race des perroquets. Et M. Nordau ne serait pas très loin de croire qu'il est, de par le monde, quelques perroquets de talent. Mais au nombre des comédiens il s'en trouve qui, ayant un texte à réciter, le récitent de manière à surprendre l'auteur, à lui découvrir des intentions qu'il aurait pu avoir, qu'il n'a pas eues, que le comédien lui a suggérées

après coup. Ce comédien est-il créateur oui ou non? Et comment s'y prendrait M. Max Nordau pour me démontrer que les centres supérieurs de ce comédien sont restés inoccupés?

Concluons donc, qu'en théorie, la distinction du génie et du talent est chose facile. Malheureusement ce n'est pas en théorie qu'il la faut faire. Et il reste toujours impossible de regarder travailler le cerveau d'un être vivant, pour savoir quels sont, dans ce cerveau, les centres qui fonctionnent.

PENJON (A.). — **Précis de philosophie** (in-12, Paul Delaplane ; 499 p.).

Les idées maîtresses de ce manuel sont celles du philosophe russe A. Spir, que l'auteur a adoptées, qu'il formule avec précision, et qu'il s'efforce de propager. Selon le maître et le disciple, il n'y a qu'un seul principe *a priori*, le principe d'identité. Comment faut-il entendre ce principe ? M. Penjon l'énonce en ces termes : « *Une chose est ce qu'elle est*, c'est-à-dire est entièrement ce qu'elle est, possède une essence propre, est vraiment identique avec elle-même (p. 37). » Puis, il montre que cette vérité ne peut résulter de l'expérience, qu'elle est donc évidente *a priori*.

« Nous avons, dit-il, pour bien nous convaincre que cette vérité est vraiment *a priori*, c'est-à-dire absolument indépendante de notre connaissance des choses, une raison décisive : c'est que parmi toutes les choses et tous les êtres que nous connaissons, soit en nous, soit hors de nous, il n'est pas une chose, pas un être qui s'accorde en réalité avec le principe d'identité, qui soit identique, qui ait une nature vraiment propre. Tous cependant semblent s'accorder avec ce principe. De cela seul, d'une part, qu'il est la loi fondamentale de notre pensée, nous ne pouvons concevoir aucun objet sans lui attribuer l'identité avec lui-même, et, d'autre part, les phénomènes éphémères dont, en fait, tout objet se compose en dernière analyse, sont organisés de manière à le faire paraître identique. Mais rien, dans le monde de l'expérience externe ou interne, n'a ce caractère (p. 38). »

M. Penjon ne veut pas qu'on admette, à côté du principe d'identité, d'autres principes *a priori*. Il ne peut, dit-il, y en avoir qu'un seul. « S'il y avait plusieurs principes également *a priori*, également antérieurs à l'expérience, ils seraient au même titre des lois de la pensée, et, de la pluralité de ces principes d'une égale valeur logique, sans liens entre eux, suivraient autant de manières de penser et autant d'apparences de mondes différentes. Il n'y aurait pas plus d'unité dans la connaissance que dans les principes dont elle dépendrait. Nous aurions en eux comme une expérience *a priori*, ce qui est contradictoire... Le principe d'identité, immédiatement certain, évident par lui-même, est donc le seul qui soit *pur a priori*. Les autres en sont tous dérivés (p. 104). »

Les principes d'unité, d'inconditionné ou d'absolu et de substance ne sont que des déterminations du principe d'identité. « De ce que nous concevons et affirmons que, quant à son être propre, l'objet est identique à lui-même, nous le concevons et l'affirmons comme un, comme indépendant de toute condition ou comme absolu, en un mot comme substance (p. 108). »

Quant au principe de causalité, il se présente comme la conclusion d'un syllogisme dont le principe d'identité forme une prémisse, tandis que l'autre est fournie par l'idée de succession ou de changement, qui est une donnée de l'expérience. « La formule *En soi tout objet est identique à lui-même* n'implique rien relativement aux changements. Mais que ce principe soit rapproché du fait du changement que l'expérience nous révèle aussi bien en nous qu'au dehors, et aussitôt de ces deux prémisses se tire la conséquence que tout changement est étranger à l'*en soi* des choses, à l'absolu ou à l'inconditionné et, par conséquent, est conditionné (p. 111). »

Cette déduction du principe de causalité a d'importantes conséquences. Il est impossible de concevoir qu'un changement puisse se produire, s'il n'est conditionné, causé par un changement antérieur, et ainsi de suite dans une régression sans fin. Il est donc impossible de concevoir une cause première des changements. Il faut admettre qu'il n'y a aucun rapport entre un changement et un être identique à lui-même, que tous les changements qui se produisent dans le monde sont étrangers à cet être, que cet être est incapable d'être cause en aucune manière (p. 112).

En ces propositions se résume la métaphysique de Spir et de M. Penjon. Elle repose tout entière sur le principe logique d'identité, devenu, par une transformation prodigieuse, le principe éléatique de l'unité et de l'immutabilité de l'Être. Il eût fallu, peut-être, expliquer cette transformation aux logiciens qui enseignent que le principe d'identité laisse indéterminées les choses auxquelles il s'applique ; qu'il ne concerne pas la nature des choses, et qu'on ne voit donc pas comment il pourrait être contredit par l'expérience ; qu'il ne nous apprend rien, sinon que quelque chose est, s'il est ; que dans la formule de ce principe, *A est A*, A ne désigne pas l'Être, la Substance, mais toute chose, absolument quelconque, susceptible d'être conçue.

Il nous paraît clair, dirons-nous en conclusion, que, si l'on retrouve dans le principe d'identité la vieille chimère de la substance, c'est par une équivoque, en passant, sans s'apercevoir du *saltus*, de l'un des sens du mot *identité* à un autre fort différent. Une chose est ce qu'elle est, disent les logiciens ; c'est-à-dire, ajoutent les métaphysiciens de l'éléatisme renouvelé, qu'elle possède une essence propre, qui reste toujours identique à elle-même.

PIAT (l'abbé C.) — **La personne humaine** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 404 p.).

M. l'abbé Piat défend, dans ce livre, la théorie substantialiste de la personne humaine contre la psychologie phénoméniste. « Au regard des chercheurs d'autrefois, dit-il, le trait caractéristique de la personne, c'était la liberté, par là même la réflexion, par là même la raison... La personne, à leur sens, comprenait toute une hiérarchie de puissances qui s'appelaient : intelligence, volonté, sensibilité, force motrice. Ces puissances émanaient d'un seul et même centre, attesté comme indivisible par la pensée indivisible et qu'on décorait du nom de substance... Il n'y a ni liberté, ni puissance, ni substance, disent les sages du jour aux profanes étonnés qui éprouvent, en les entendant, quelque chose d'analogue à la sensation de la souris sous la machine pneumatique : il n'y a que des phénomènes. Il existe d'abord autant de consciences que d'états de conscience. Ces états se groupent entre eux d'après la loi de la finalité. Ce groupement est si intime qu'il en résulte un seul et même acte de perception. Le simple s'unit au simple, pour faire le simple ; et de là l'unité de la pensée, la mémoire, l'identité ; de là aussi le caractère (p. 34). » Voilà la psychologie du spiritualisme classique et celle du phénoménisme empirique mises en présence. M. Piat soutient que la définition de la personnalité, qui est donnée par la première, doit être maintenue « en face des observations et des expériences très fines » de la seconde, et qu'elle peut « s'adapter aux faits qu'on a découverts, sans trop en souffrir (p. 35) ». Il s'applique à l'établir, en étudiant les trois principales données de la conscience sur la question, c'est-à-dire la perception, la réflexion et le sentiment de la responsabilité.

Il nous faut remarquer que, dans la comparaison qu'il institue, dans ses analyses, dans sa discussion, il ne donne aucune place au phénoménisme rationnel. Le spiritualisme classique explique l'unité de la personne par une substance simple. Le phénoménisme empirique qui n'admet pas de substance, l'explique par l'association des phénomènes de conscience. L'auteur paraît croire que nous sommes obligés de choisir entre ces deux explications. — Nous ne le sommes pas : nous pouvons repousser l'une et l'autre.

Il n'y a pas de substance, dit le phénoménisme rationnel ; il n'y a que des phénomènes et des lois, et il n'y a pas de phénomènes sans lois. Au nombre de ces lois, qu'on appelle aussi catégories, est la loi de conscience ou de personnalité, loi première, irréductible, comme les autres. Il n'y a pas d'états de conscience sans cette loi qui les unit. On ne peut concevoir des phénomènes psychiques qui d'abord existeraient isolés, séparés, indépendants, puis se grouperaient, s'associeraient par une sorte d'attraction mutuelle pour former

ce tout, la personne. Ces éléments psychiques et la force attractive qui les associe, le phénoménisme empirique les *imagine* à l'imitation de la notion toute physique des atomes. Il dénature ainsi l'objet de son étude, lui ôte ses caractères spécifiques ; et c'est ce qui condamne son explication.

L'explication spiritualiste de l'unité de la personne n'a pas plus de valeur et ne saurait non plus être prise au sérieux. Elle repose, elle aussi, en réalité sur un besoin en quelque sorte matérialiste de l'imagination. Les spiritualistes veulent qu'il y ait, sous les actes intermittents de la conscience, quelque chose dont l'existence continue remplisse les intervalles de ces actes, une force permanente, et à cette force ils donnent un substratum objectif. Ce substratum, qui produit l'unité de la conscience, doit être inétendu : ce sera un point indivisible, un centre. Mais qu'est-ce qu'un point indivisible, un centre, sinon une image spatiale ? Leibniz ramenait la substance à la force, la force à la conscience. Les spiritualistes procèdent en sens inverse ; ils ramènent la conscience à la force, la force à la substance, puisqu'il leur faut chercher et placer une force derrière la conscience, une substance derrière la force. Ils croient expliquer la mémoire en disant qu'elle est la manifestation subjective et phénoménale de la permanence et de l'identité d'une substance spirituelle. Ils ne font pas attention que c'est là expliquer le clair par l'obscur, le supérieur par l'inférieur ; et que la mémoire, prise au sens le plus général, est un fait premier comme la conscience dont elle est inséparable, la forme même des phénomènes psychiques, la condition et la source des idées d'identité que nous appliquons aux objets extérieurs et du sentiment de notre identité personnelle. Ils ne font pas attention que la substance spirituelle, simple et inétendue n'est qu'une sorte d'ombre dont l'imagination double cette réalité, l'unité de la conscience.

PRÉAUBERT (E.). — **La vie mode de mouvement ; essai d'une théorie physique des phénomènes vitaux** (in-8°, Félix Alcan ; 310 p.).

Cette théorie physique des phénomènes vitaux repose sur les deux propositions fondamentales suivantes : 1° la vie est une modalité de mouvement particulaire ; 2° la vie a pour substratum, non pas la matière pondérable, mais l'éther ; elle possède en conséquence des affinités très étroites avec l'électricité et le magnétisme. L'objet de l'ouvrage est d'établir et de développer ces deux propositions.

Les hypothèses relatives au principe de la vie sont au nombre de trois : l'hypothèse métaphysique (animisme, vitalisme, spiritualisme), qui voit dans la vie un principe distinct de la matière, capable de la pénétrer et de la mettre en mouvement ; l'hypothèse chimique ou chimisme, qui explique la vie par les propriétés de la matière pondérable ; l'hypothèse physique qui considère la vie

comme un mode de mouvement. M. Préaubert combat les deux premières et se rallie à la troisième, en ajoutant que le mouvement dont la vie est une modalité est celui de la substance la plus subtile, c'est-à-dire de l'éther.

Il fait remarquer que, pour passer de la conception métaphysique à la théorique physique de la vie, il suffit de remplacer le principe immatériel par un agent physique impondérable, l'éther : « La conception métaphysique aura servi de précurseur à la théorie physique de la vie *mode de mouvement*, tout comme l'hypothèse du calorique, sorte de conception également extra-matérielle, a précédé la théorie moderne de la chaleur *mode de mouvement* (p. 13). »

Contre l'hypothèse chimique, l'auteur allègue que « la mobilité incessante de structure du protoplasma ne peut s'expliquer par le jeu des forces chimiques, qui, conformément à la loi des proportions définies, tendent à la formation de composés nettement tranchés et distincts (p. 14) » ; que « les corps de la chimie se conservent intacts, ou bien passent plus ou moins brusquement d'un système d'équilibre à un autre, après quoi tout est fini, tout rentre dans le repos », et que, « si la vie était d'ordre chimique, elle ne ferait qu'apparaître par intermittence, pour disparaître presque aussitôt (p. 15) » ; que « les corps chimiques se combinent, se décomposent, se transforment, mais ne meurent pas (p. 16) », et que la mort n'a aucune signification en chimie ; qu'il n'existe « aucune ressemblance entre les modes de groupements imposés à la matière pondérable par les forces chimiques et par la vie (p. 17) ».

De ses recherches sur l'énergie de vitalité, qui est restituée par la mort, et sur l'analogie du mouvement vital avec divers autres mouvements physiques, M. Préaubert croit pouvoir conclure que « la vie est due à un mouvement tourbillonnaire, sans doute fusiforme, le *vortex élémentaire* » ; que « ce mouvement n'est réductible à aucun autre », et qu'il « constitue une des manifestations fondamentales de l'éther » ; que « ce mouvement est endothermique et n'est susceptible de stabilité que dans la masse des matières albuminoïdes (p. 130) ».

« Tous les vortex, dit-il, ne sont certainement pas identiques. Il est vraisemblable que la question de l'équilibre d'un système de particules d'éther, animées d'un mouvement tourbillonnaire, admet plusieurs solutions : chacune d'elles correspond à un des grands embranchements des règnes animés.

« Il n'est pas douteux non plus que des vortex de même nature n'exercent les uns sur les autres des réactions qui ont pour effet de les grouper suivant certaines variantes, qui caractérisent les diverses subdivisions des embranchements.

« La matière pondérable se trouve entraînée chimiquement à la suite de ces arrangements. Le résultat le plus sensible est la constitution même de la cellule, qui est déjà une unité d'ordre très supérieur. »

Nous n'aurions pas d'objections à faire à cette théorie physique de la vie, qui rappelle le mécanisme de Descartes et de ses disciples, si M. Préaubert ne comprenait pas les phénomènes de conscience dans les phénomènes vitaux qu'il prétend expliquer par la transformation des mouvements tourbillonnaires de l'éther, et s'il ne voyait pas dans ces mouvements, dans la matière impondérable où ils se produisent, dans la matière pondérable à laquelle ils se communiquent, la vraie cause première et l'ultime réalité. Nous devons rappeler, une fois de plus, qu'au point de vue philosophique on doit considérer, non la sensation comme un mode du mouvement, mais le mouvement comme un mode de la sensation.

RÉCÉJAC (E.). — **Essai sur les fondements de la connaissance mystique** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; 306 p.).

Ce livre est un très intéressant commentaire de ce mot de Pascal : « Dieu sensible au cœur ». M. Récéjac admet que l'Absolu échappe aux sens et à l'entendement, c'est-à-dire à nos moyens de connaître, et donc que la philosophie contemporaine est fondée à le déclarer inconnaissable. Mais il ne suit pas de là, selon lui, que l'on ait le droit de l'éliminer de la conscience, et qu'on ne puisse l'y atteindre sans aucun secours de dialectique. Il soutient et prétend montrer qu'il est une expérience qui n'est pas l'œuvre des sens et de l'entendement, et que c'est précisément cette expérience, — l'expérience mystique, — qui a pour objet l'Absolu, l'Infini, le Bien, Dieu : tous ces mots sont, pour lui, synonymes. « Le mysticisme, dit-il, doit s'accommoder de la démonstration agnostique : mais il refuse de s'en tenir au respect religieux de l'Inconnaissable en tant qu'inconnaissable : il cherche à prendre conscience de l'Absolu analogiquement, par voie de symboles; et c'est de cette expérience que jaillissent, pour l'âme mystique, le respect et tous les autres sentiments religieux (p. 20). »

C'est dans la liberté que M. Récéjac met le principe de l'expérience mystique. « Ce qui, au fond du moi, prend conscience de l'Absolu, c'est la liberté. Et la liberté ne se distingue pas ici de ce que Pascal appelait le cœur. « L'Absolu ne s'introduit dans la conscience que par la Liberté ; c'est dans ce sens que nous interprétons le mot de Pascal, « Dieu sensible au Cœur ». Pour ne pas nous égarer, il faut bien savoir que le cœur n'est pas autre chose que la Liberté considérée proprement comme puissance de désintéressement (p. 192). » Comme la liberté « ne saurait déterminer qu'elle-même », ce qu'on appelle les intuitions du cœur ne peut être exprimé en concepts, ni par suite « communiqué à d'autres dialectiquement (193) ». « Le fait mystique consiste dans des rapports *indivulgables* entre l'Absolu et la Liberté (p. 149). »

Ainsi, l'expérience mystique, n'est pas, à parler exactement, connaissance, mais sentiment de l'absolu. Ce sentiment éveille l'imagination, qui, pour l'exprimer, emprunte des images à l'expérience sensible. Il faut voir dans ces images une représentation symbolique, non objective de l'Absolu, qui est inconnaissable. « Le symbole n'est ni une image directe, ni un groupe logique d'images : il ne représente pas, mais plutôt il suggère. Nous voulons dire par là que le symbole amène à l'horizon de la conscience une abondance d'images ayant entre elles un lien plus ou moins solide d'analogie et qui deviennent pour nous (mais qui ne le sont pas réellement) un objet... Autour de l'objet symbolique et avec lui nous arrivent tous les sentiments qui peuvent s'y rapporter : admiration, joie, sympathie, respect, désir, etc. (p. 141). »

Les symboles nés dans une conscience ne sauraient valoir pour les autres. « Ils ne sont efficaces qu'à la condition d'être donnés à l'esprit du dedans et pour lui seul (p. 149). » Il faut se rendre compte, — c'est un point sur lequel M. Récéjac insiste avec force, — qu'ils « restent enfermés dans la plus stricte subjectivité ». Comme ils n'interviennent, remarque-t-il, qu'à postériori dans la conscience « pour achever, dans des conditions individuelles de tempérament et d'imagination, les rapports commencés entre la Liberté et l'Absolu », il y aurait inconséquence « à vouloir les marquer du même caractère obligatoire que les maximes de la loi morale » : ce serait « attenter en même temps au fait mystique, qui n'est sacré qu'autant que privé, et à la Liberté (p. 150) ».

L'auteur entend que l'expérience mystique et son symbolisme soient entièrement soumis à la raison. Il s'élève contre l'idée de « créer une volonté dans l'Absolu, inconnaissable et pourtant directrice de nos libres mouvements »; d'introduire « dans la Liberté, sous le nom de volonté divine, quelque impératif qui ne serait fondé que sur les terreurs imbéciles de l'Inconnu ». « Il n'appartient, dit-il, qu'à la raison de se perfectionner elle-même et de s'intimer, à mesure qu'elle croît moralement, un impératif plus étendu... A la suite de cet accroissement moral, reçu par des voies mystiques, la personne humaine devient capable d'étendre au delà du pur devoir les droits de la raison pratique contre la sensibilité. Mais quand ce n'est pas la raison personnelle qui aliène ainsi quelque partie du droit naturel au profit d'un bien libre, connu rien que mystiquement, et lorsque autrui s'ingère dans cette sorte de suggestion, au lieu de la transcendance morale qui mériterait le nom d'héroïsme, il n'y a plus là que fanatisme et immoralité (p. 207). »

Il nous paraît que le rationalisme moral, tel que l'entendent criticistes et néo-criticistes, peut très bien s'accorder avec le mysticisme de M. Récéjac. Nous n'aurions, quant à nous, qu'un reproche à lui faire : c'est de donner pour objet à l'expérience mystique un Absolu inconnaissable, dont on ne peut, semble-t-il, rien penser ni

rien dire, pas même s'il est objectif ou subjectif, impersonnel ou personnel; en un mot, c'est de suivre trop fidèlement la critique et la métaphysique de Kant. Que la conscience mystique ajoute sa foi vivante, son assurance intime, tout individuelle, aux postulats de la raison pratique, rien de mieux; mais nous ne comprenons pas que la question de la personnalité divine, de l'anthropomorphisme spirituel, puisse être sans intérêt pour la conscience mystique.

REGNAUD (PAUL). — **Précis de logique évolutionniste. L'entendement dans ses rapports avec le langage** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; IV-215 p.).

L'auteur de ce livre est rigoureusement empiriste. Toutes nos idées, selon lui, viennent des sens, les idées des relations, par exemple, de la ressemblance, comme celles des qualités, par exemple, de la couleur. Il met, d'ailleurs, au nombre des qualités sensibles l'étendue, la succession, la durée et le nombre. C'est la vue qui perçoit ces qualités, comme l'ouïe perçoit le son (p. 54). L'espace, le temps et le nombre ne présentent aucune difficulté. L'espace « est l'impression dite d'étendue qui résulte de la perception de deux ou plusieurs phénomènes simultanés (p. 30) ». Le temps « est l'impression dite de durée qui résulte de la perception de deux ou plusieurs phénomènes successifs ». Le nombre « est l'impression dite d'unité ou de pluralité qui résulte de la perception singulière ou collective des phénomènes qui se développent dans l'espace et le temps (p. 31) ». On voit que rien n'est plus simple : ce sont les métaphysiciens qui ont mis de l'obscurité dans ces questions-là.

M. Regnaud tient que les axiomes sont ou des tautologies ou des faits d'expérience. Toute l'arithmétique se fonde sur des substitutions verbales (p. 82). Les définitions de la géométrie sont empiriques comme celles des autres sciences. C'est l'expérience qui nous apprend que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre et qu'elle doit servir à mesurer les distances (p. 88 et suiv.). C'est aussi l'expérience qui nous fait connaître la loi de causalité, c'est-à-dire qui nous apprend « qu'un phénomène quelconque est toujours précédé d'un autre phénomène qui le conditionne (p. 69) ». Il est vrai que la raison est constituée de telle sorte quelle agit invariablement et spontanément, comme si elle attribuait à cette loi de causalité une généralité absolue, une constance nécessaire. C'est que la raison n'est pas autre chose que l'expérience transformée en instinct par l'hérédité (p. 73).

M. Regnaud ne voit aucune différence entre le jugement et l'idée, ni, par conséquent, entre la proposition, qui exprime le jugement, et le nom qui exprime l'idée. De là cette définition prodigieuse de la proposition : « La proposition est la désignation, la description, la détermination verbale ou simplement la dénomination d'un individu,

d'un objet ou d'un phénomène général ou particulier, qui repose ou est censée reposer directement ou indirectement sur la perception ou l'observation. La proposition ne diffère réellement du nom propre qu'en ce que celui-ci réduit les désignations individuelles à leur plus simple expression ; tandis que celle-là les développe en multipliant les indications qui les complètent dans la mesure qu'exigent les circonstances (p. 45). » Aristote avait dit que le caractère de la proposition est d'être affirmative ou négative, vraie ou fausse, et que, si ce caractère ne s'ajoute aux mots, ils ne forment pas une proposition. M. Regnaud a peut-être tort de ne pas s'en tenir à la définition d'Aristote.

RIBOT (Th.). — **L'évolution des idées générales** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 260 p.).

En ce livre, comme dans les précédents ouvrages du même auteur, nous goûtons une exposition bien ordonnée, une langue claire, précise et ferme, un style simple qui porte l'attention sur les faits et les idées et ne la retient pas sur les mots. Nous avons souvent dit que la philosophie doit être considérée comme une science et non assimilée à l'art. M. Ribot lui donne vraiment la forme qui convient à une science.

L'objet que s'est proposé le savant professeur du collège de France en ce volume nouveau, est « d'étudier la marche de l'esprit lorsqu'il abstrait et généralise, de montrer que ces deux opérations existent déjà dans la perception et, progressivement, par étapes successives, atteignent les formes les plus élevées (p. 2) ». Sa conclusion est que l'essentiel de l'abstraction et de la généralisation ne se réduit pas à l'emploi du signe ; que le signe substitue un état simplifié à un état complexe, mais que le substitut suppose l'existence *actuelle* du substitué ; que dans la pensée par concepts coopèrent deux facteurs : « l'un conscient, l'autre inconscient ou sub-conscient : d'une part, les mots ou signes accompagnés quelquefois d'une représentation vague ; d'autre part, un savoir latent, potentiel, organisé (p. 251) » ; en un mot, que « la psychologie de l'abstraction et de la généralisation est, en grande partie, une psychologie de l'inconscient (p. 253) ».

Cette conclusion est opposée au nominalisme, et nous l'admettons volontiers, à condition que l'on ne donne au mot *inconscient* qu'un sens relatif, en désignant par là les phénomènes psychiques qui échappent à ce que Leibniz appelait l'*aperception*, c'est-à-dire à condition qu'on ne réduise pas l'inconscient au physiologique. Le mot *subconscient*, qu'emploie aussi M. Ribot, convient mieux, selon nous, qu'*inconscient* : car il paraît naturel de comprendre dans le domaine de la conscience, en les y mettant, en quelque sorte, sur des plans différents, les divers états psychiques, les différents degrés d'obscu-

rité et de clarté mentales, lesquels ne peuvent être qu'arbitrairement séparés les uns des autres.

L'ouvrage comprend cinq chapitres : I. *Les formes inférieures de l'abstraction : l'abstraction avant la parole*; II. *La parole*; III. *Les formes moyennes de l'abstraction*; IV. *Les formes supérieures de l'abstraction, leur nature*; V. *L'évolution des principaux concepts*. Les concepts dont M. Ribot étudie l'évolution dans le dernier chapitre sont les concepts de nombre, d'espace, de temps, de cause, de loi, d'espèce.

Dans la section II de ce chapitre (*Le concept d'espace*) nous notons le passage suivant sur l'espace infini :

« Pour l'espace infini, la loi de construction est la même que pour le nombre infini : cet infini n'est que dans l'opération de notre esprit, c'est un pur processus psychologique : nous croyons agir sur des grandeurs réelles, et nous n'agissons que sur notre propre entendement ; nous ne faisons qu'ajouter des états de conscience les uns aux autres ; l'espace n'est infini qu'en puissance et cette puissance est en nous, rien qu'en nous ; c'est une virtualité qui ne s'épuise ni ne s'achève. L'ériger en entité, c'est réaliser une abstraction, c'est à un concept tout subjectif attribuer induement une valeur objective (p. 176). »

On sait que Stuart Mill avait supposé des conditions d'existence dans lesquelles il nous serait possible de nous transporter au bout de l'espace et de nous assurer ainsi, par une expérience qui nous est impossible dans l'état présent, que l'espace a des bornes. « Le voyage au bout de l'espace que Stuart Mill nous proposait, remarque M. Ribot, s'il entend par espace la simple possibilité de contenir des corps étendus, serait en fait un voyage au bout de notre esprit : s'il entend un voyage au bout du monde réel, c'est-à-dire de l'étendue déterminable et mesurable, — qui n'a actuellement d'autres limites que l'imperfection de nos instruments, — alors il admet implicitement que l'univers a des bornes : il prend parti dans un débat où la psychologie expérimentale n'a rien à voir et qu'elle est même totalement incompétente à trancher. »

Oui, certes, dirons-nous, le voyage proposé par Stuart Mill au bout de l'espace est un voyage au bout de notre esprit : la remarque est fort juste ; mais il fallait ajouter que l'espace, précisément parce qu'il est en notre esprit, en notre imagination, n'a pas de bout qui puisse être atteint. Quand au débat sur l'infinité du monde la logique suffit à le trancher ; mais la psychologie prépare l'esprit à admettre la solution qu'impose la logique, par la distinction qu'elle établit entre l'infini en puissance, qui, s'appliquant au possible et à l'imaginable, est tout subjectif, et l'infini en acte, qui serait objectif, puisqu'il s'appliquerait au réel, au donné, au perceptible.

On nous permettra de rapprocher du passage intéressant où cette distinction est si bien mise en lumière, ce que nous écrivions en 1884

sur l'infini, envisagé surtout au point de vue psychologique. Ce rapprochement fait bien voir, nous semble-t-il, l'analogie et la différence qui existent entre la théorie néo-criticiste de l'espace et l'explication que donne M. Ribot de la formation de ce concept.

« L'idée d'infini est une simple idée de possibles sans dernier terme assignable, idée à laquelle rien ne s'oppose et même qui se forme nécessairement en l'esprit, tant qu'il ne s'agit que de possibles, tant que l'esprit opère sur l'abstrait, nombres abstraits, temps abstrait, espace abstrait, mais qui reçoit non moins nécessairement un démenti de la réalité quand nous voulons l'y transporter ; parce que la réalité, comme telle, c'est-à-dire comme donnée actuellement, ne peut, en vertu du principe de contradiction, être jamais que finie ; parce que le sein de la nature, si ample qu'il soit, ne peut jamais enfermer à quelque moment qu'on le considère, qu'un tout d'êtres, de phénomènes, d'événements. Si l'idée de l'infini s'applique aux nombres abstraits, au temps abstrait, à l'espace abstrait, c'est que les idées abstraites de nombre, d'espace, de temps représentent non seulement des réels, mais encore des possibles ; c'est qu'elles ne sont pas seulement tirées par dissociation, par abstraction, des idées empiriques où elles sont impliquées, mais qu'elles constituent des espèces de cadres tout préparés par l'imagination, par l'activité spontanée de l'esprit pour tous les résultats de toutes les expériences concevables.....

« Employant une expression aristotélicienne, nous pouvons dire que l'infini n'est pas, ne peut pas être *acte*, qu'il n'est et ne peut être que *puissance*. — Nous découvrons un espace au bout d'un espace, puis un autre encore, et nous ne pouvons pas ne pas croire que nous en découvririons d'autres sans fin. — Eh ! sans doute, il y a, quoi qu'en dise Stuart Mill, absurdité à le nier. Mais nous ne découvrons là que ce que nous portons en nous-mêmes. Nous ne faisons qu'extérioriser, d'après la loi de notre sensibilité, notre conception intérieure des rapports de position possibles. Nous trouvons partout l'espace, parce que nous portons partout avec nous cette conception qui toujours et partout nous le donne, qui ne peut pas ne pas nous le donner[1]. »

STRADA (J.). — **Ultimum organum, constitution scientifique de la méthode générale**, nouvelle édition (2 vol. in-12. Félix Alcan ; t. I, 387 p. ; t. II, 484 p.).

La première édition de cet ouvrage a paru en 1865. M. Ravaisson en a donné, en 1867, dans son *Rapport sur la philosophie en France au* XIX[e] *siècle*, une analyse étendue, à laquelle nous renvoyons le lecteur. La nouvelle édition reproduit exactement la première. L'au-

[1] *Critique philosophique*, 1[re] série t. XXVI p. 296.

teur l'a fait précéder d'une préface donr nous citerons quelques passages :

« Qu'est-ce que la méthode générale? C'est la science du critérium infaillible. Or, nul doute que le critérium infaillible ne soit le juge suprême auquel on a recours pour décider, en dernier ressort, si l'esprit est dans le vrai ou dans le faux, dans l'hypothèse ou dans la certitude, dans le rêve ou dans la science... La méthode générale est la connaissance certaine des lois de l'erreur et de la science faite. La science de la méthode est la conductrice du monde, puisque le critérium infaillible qu'elle contient, conduit tout fatalement...

« Il y a trois notions de la méthode générale, et il ne peut y en avoir d'autres : 1° la fidéiste ; 2° la rationaliste ; 3° l'impersonnelle. Ces noms leur sont imposés par leurs critériums différents. C'est dire qu'il n'y a que trois sortes de critériums absolus : 1° la Foi, qui se livre en obéissance passive ; 2° la Raison, qui se dit juge ; 3° le critérium scientifique, donc impersonnel et le seul infaillible. Il peut exister mille sorte de Fois, il n'y a qu'une seule conception de la Foi. C'est toujours l'acceptation pour juge dernier de la parole d'un révélateur, d'un prêtre, d'un roi, d'un chef, d'un maître, seuls conducteurs. Il peut y avoir des milliers de systèmes nés de la Raison, mais, dans tous les cas, c'est toujours la Raison individuelle qui est le juge. Il n'y a qu'une seule méthode impersonnelle, parce qu'il n'y a qu'un critérium scientifique et une notion scientifique de la méthode générale. La science est une ou n'est pas... J'apporte la méthode générale scientifique, parce que, seule, elle est impersonnelle, ayant le seul critérium impersonnel que l'esprit humain puisse trouver. C'est pourquoi j'ai nommé cet ouvrage *ultimum organum.* »

On voit, par ces passages, que la doctrine de M. Strada est une espèce du grand genre positivisme. La méthode fidéiste et la méthode rationaliste doivent faire place à la méthode scientifique, dont l'application sera générale, et qui assurera, en toutes matières, une certitude objective et impersonnelle. Il nous paraît inutile de faire remarquer, une fois de plus, ce qu'il y a de contradictoire et de chimérique dans cette certitude qui, par la méthode et par le critère de M. Strada, serait soustraite aux divisions anarchiques des raisons individuelles.

TARDE (G.). — **L'opposition universelle, essai d'une théorie des contraires** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; VII-451 p.).

M. Tarde disait dans la préface de la seconde édition des *Lois de l'imitation :* « Il y a deux manières d'imiter : faire exactement comme son modèle, ou faire exactement le contraire. » Et il indiquait le rôle de la contre-imitation dans l'évolution sociale. La

contre-imitation est une espèce du genre *opposition* : elle devait conduire un esprit curieux, actif et généralisateur tel que M. Tarde à examiner les différentes formes de l'opposition dans les divers ordres de phénomènes, en mathématique, en physique, en biologie, en psychologie, en sociologie. De là son nouvel ouvrage, divisé en huit chapitres : I. *L'idée d'opposition;* II. *Classification des oppositions :* III. *Oppositions mathématiques et physiques ;* IV. *Oppositions vivantes ;* V. *Les symétries de la vie ;* VI. *Oppositions psychologiques ;* VII. *Oppositions sociales ;* VIII. *L'opposition et l'adaptation.*

Nous ne suivrons pas l'ingénieux sociologue en ces huit chapitres, où il touche d'une manière originale à toutes les questions, mais sans en traiter vraiment aucune, où il sème libéralement les idées sans peut-être faire entre elles un triage assez sévère. Nous nous bornerons à noter quelques-unes de ses vues sur les hauts problèmes philosophiques.

Il reconnaît que les néo-criticistes ont raison de ne pas admettre l'insolubilité des antinomies kantiennes, « cette absurdité métaphysique du *oui* et du *non* coexistant nécessairement et à jamais au centre de notre raison, en son domaine le plus propre et le plus pur ». « Mais, dit-il, on pourrait entendre autrement l'idée de Kant, et si, au lieu de considérer l'opposition de ses thèses antinomiques sur l'infinité ou la finité de l'espace et du temps, sur la liberté ou la non-liberté du vouloir, etc., comme une *lutte*, on la considère comme un *rythme*, comme le balancement alternatif entre ces pôles opposés, rien ne paraît plus incontestable à première vue (p. 285). »

Il accorde encore aux néo-criticistes que l'idée de contingence a un fondement sérieux ; mais il lui paraît fâcheux, pour cette idée, « que son sort ait paru lié à celle du libre arbitre et qu'elle n'ait été soutenue que pour renforcer celle-ci ». « L'idée de lois naturelles, très inégalement impérieuses et obéies, peut, dit-il, être admise même par ceux qui regarderaient comme illusoire la conscience du libre vouloir. Si les lois naturelles se sont formées à la longue, au lieu de naître *ex abrupto* et de jaillir toutes faites d'un cerveau divin, elles ont dû commencer par être des habitudes naissantes, des tendances faibles et souvent contrariées, peu à peu fixées et consolidées. Et, s'il est vrai que ces règles sont à présent sans exception, que ces habitudes sont irrésistibles, cela signifie simplement que l'Univers, étant très vieux, a eu le temps de réaliser son idéal de nécessité où notre idéal de certitude se projette et se mire (p. 299). »

Il tient que « tous les dogmes religieux contredits par la science démontrée sont destinés à tomber tôt ou tard. Mais on peut, dit-il, espérer qu'il en restera assez, et d'assez majeurs, pour alimenter le sentiment religieux. « Car, des deux dogmes capitaux, Dieu et la Vie future, le second n'est, ni ne pourra jamais être démontré faux et semble même trouver, aux yeux d'un grand nombre d'hommes

instruits, sa confirmation nouvelle et inattendue dans bien des phénomènes merveilleux où se précipite la curiosité avivée des psychologues contemporains. Quant au premier, il est telle définition de Dieu où la science la plus scrupuleuse n'aurait rien à objecter. Ce qui est contradictoire dans cette notion, c'est l'idée d'un Dieu à la fois infiniment bon et infiniment puissant. Ces deux attributs, à raison de l'existence indéniable du mal dans le monde, jurent entre eux : il est nécessaire ou d'opter entre les deux, ou de renoncer aux deux, et de n'admettre qu'un Dieu limité dans sa puissance et d'une bonté finie comme son pouvoir. Ce n'est pas d'un Dieu infini et parfait, mais d'un Dieu très caractérisé, saisissable et perfectible, que l'homme est altéré, et la science travaille peut-être à lui en tracer les traits, à élaborer quelque originale conception divine qui déroutera les théologiens du passé (p. 442). »

Il nous paraît inutile de discuter comme des points de doctrine philosophique appuyés sur de sérieux raisonnements, ces deux paradoxes de M. Tarde : un Univers qui, en vieillissant, réalise son idéal de nécessité ; un Dieu perfectible dont la science élabore la notion. Quant au balancement alternatif entre l'idée de l'infinité et celle de la finité du *monde* (l'auteur a oublié que la première antinomie de Kant porte sur le monde, non sur l'espace et le temps), on ne peut y voir un mouvement naturel et nécessaire de l'esprit humain, si le principe de contradiction est la première loi de la pensée.

VIALLET (C.-Paul). — **Je pense, donc je suis : introduction à la méthode cartésienne** (in-12, Félix Alcan, 138 p.).

M. Viallet soutient, à l'exemple est à la suite de Cousin et de quelques philosophes contemporains, que le *cogito, ergo sum* de Descartes n'est pas un syllogisme, mais une intuition immédiate. Descartes n'a pu vouloir établir son premier principe par un syllogisme ; car l'emploi du syllogisme, instrument de déduction, est en contradiction avec sa méthode, avec tout son système (p. 86 et suiv.). Il y avait d'ailleurs à l'emploi du syllogisme une impossibilité matérielle : l'absence de toute majeure.

Mais pourquoi le mot *ergo*, qui est la formule propre aux conclusions ? « *Ergo* ne marque ici que la nécessité du rapport des phénomènes au sujet qu'ils manifestent. Dans le fait de sa pensée, le moi, dans un même moment, prend conscience de lui-même à la fois comme existant et comme pensant : et c'est pour exprimer l'instantanéité et l'indivisibilité de ce double fait que Descartes emploie *ergo* ; mais de l'acception logique de ce mot, il se soucie fort peu (p. 91). »

Mais n'y a-t-il pas des textes précis où le *cogito, ergo sum* est posé comme conclusion ? Il est vrai que, sur son *cogito*, Descartes ne tient pas toujours le même langage, qu'il le présente tantôt comme

une connaissance immédiate, tantôt comme une connaissance déduite. Il n'y a là aucune contradiction. Après avoir découvert par l'intuition les principes de son système, il les expose sous la forme syllogistique, qui est la plus propre à les faire connaître et admettre; c'est une concession qu'il fait aux habitudes mentales de ses contemporains qui ne peuvent croire certain que ce qui est déduit d'un syllogisme. « Il y a, dit M. Viallet, dans les œuvres de Descartes comme un double enseignement ésotérique et exotérique qui se développe parallèlement. Lorsque ce philosophe estime qu'il s'adresse à des gens capables de le comprendre, et de devenir des disciples, il leur livre toute sa pensée et leur enseigne les merveilleuses ressources de la méthode intuitive. A ceux au contraire qu'aveuglent les préjugés d'écoles, à ceux qu'il juge mal préparés aux méditations solitaires, il se borne à exposer un corps de doctrines qu'il croit saines et profitables à tous (p. 98). »

Nous nions absolument ce double enseignement ésotérique et exotérique de Descartes. Il est certain que Descartes méprisait la méthode des scolastiques, et qu'il n'entendait pas procéder, comme eux, des propositions générales et abstraites aux propositions particulières ; mais il n'en faisait pas moins de vrais syllogismes, soit implicitement, soit en leur donnant une forme plus ou moins explicite, si les objections qu'il avait à discuter l'y conduisaient et l'y obligeaient. Nous rappellerons à M. Viallet qu'un syllogisme peut être réellement présent dans la pensée, dans le discours et avec toute sa force, sans être énoncé formellement ; que tout le monde fait des syllogismes sans le savoir et sans le vouloir ; que pour n'en pas faire il ne suffit par d'en ôter la forme ; que le rôle logique des propositions générales est indépendant de la manière dont elles naissent dans l'esprit ; que, pour être découverte et saisie dans une intuition particulière, à l'occasion de cette intuition, par conséquent après cette intuition, telle proposition générale n'en est pas moins une majeure.

Ce qui prouve, dit M. Viallet, que, pour Descartes, le *cogito ergo sum* n'est pas un syllogisme, c'est que « au P. Mersenne, qui s'est dévoué tout entier à la philosophie nouvelle, il affirme toujours qu'il apprend par une intuition qu'il pense et qu'il existe (p. 99) ».

Nous voyons bien, en effet, que, dans sa réponse à certaines objections recueillies par le P. Mersenne, Descartes repousse le nom de syllogisme pour le rapport qu'il saisit entre la pensée et l'existence. Mais il s'agit de savoir si, tout en repoussant le nom, il ne conserve pas la chose. Ecoutons-le :

« Lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis*, ou *j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi : il la voit par une simple inspection de l'esprit, comme il paraît de ce que, s'il la déduisait d'un syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense est* ou *existe*. Mais au contraire elle

lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. »

Même en ce passage, le plus décisif que puisse invoquer notre auteur en faveur de son interprétation, Descartes passe de la pensée à l'existence, du *cogito* au *sum* moyennant ce sentiment « qu'il ne peut pas se faire qu'il pense, s'il n'existe ». Mais qu'est-ce que ce sentiment qui forme la liaison des deux faits? « C'est une majeure : *Il est impossible que je pense si je n'existe.* Puis-je affirmer cette impossibilité pour moi, sans affirmer par cela même en général qu'il est impossible de penser si l'on n'existe, que pour penser il faut être, que tout ce qui pense est ou existe. » Qu'importe que cette majeure précède ou suive dans l'esprit la mineure *je pense*, si elle est le fondement logique nécessaire de la conclusion *je suis?* La réalité et la force du syllogisme sont indépendantes de l'ordre dans lequel les prémisses entrent dans la conscience réfléchie. La détermination de cet ordre est une question de psychologie étrangère à la logique.

M. Viallet ne paraît pas avoir vu que ce qu'il y avait de profondément original dans la méthode du doute provisoire et du *cogito*, c'était son caractère idéaliste. Il est bien vrai que, comme l'avait remarqué Gassendi, elle faisait reparaître et ramenait, sans en avoir l'air et comme en le dissimulant, l'ancien principe de substance. Mais elle le ramenait lié à un seul fait, à un seul acte, éclairé de la lumière de cet acte unique et par là renouvelé. Le doute, qui portait en lui, avec le *cogito*, la substance pensante, n'en admettait aucune autre. Nous ajouterons que, dans le phénoménisme rationnel et idéaliste, le *cogito* cartésien garde toute sa valeur, par le rapport qu'il marque entre le phénomène particulier de pensée, quel qu'il soit, et la loi générale ou catégorie de personnalité, substituée au principe de substance conservé par Descartes.

Ce qui méritait aussi l'attention de notre auteur dans la méthode cartésienne du doute et du *cogito*, c'était le rôle qu'elle supposait à la volonté dans le jugement et dans la croyance, et d'où résultait l'office de libération et de rénovation intellectuelle qu'elle prétendait remplir. Idéaliste et libertiste, elle était, par ces deux caractères, singulièrement opposée à celle de Spinoza ; et, si elle eût été logiquement suivie, — mais Descartes et Malebranche ne lui ont pas été assez fidèles. — elle eût mené tout droit au néo-criticisme.

II

MORALE, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

ALHAIZA (Ad.). — **La Rénovation religieuse, catéchisme dualiste** (in-12, au bureau de la *Rénovation*, 250, Faubourg Saint-Antoine, Paris ; 111 p.).

La rénovation religieuse dont il s'agit en ce volume doit se fonder sur la doctrine qui reconnaît deux principes, le Principe-Esprit et le Principe-Matière. Ces deux principes sont éternels, « car que mettre à leur place avant ou après eux, ou comment admettre le *néant*, c'est-à-dire *ce qui n'est pas* »? Les attributs du Principe-Matière sont l'étendue et l'énergie. Ce principe se compose d'atomes finis, étendus, indivisibles, et semblables entre eux. Ces atomes sont séparés les uns des autres, mais reliés par leur propre énergie qui les maintient dans un état primordial de repos ou plutôt d'équilibre. C'est de cet équilibre primitif que relève l'énergie propre à la matière, que l'auteur appelle énergie de position. La matière et l'espace ne font qu'un : l'espace « n'existe que par la matière ». L'espace est infini : l'infinité de l'espace résulte de l'infinité des atomes.

Les attributs du Principe-Esprit sont l'intelligence, la volonté et la force. De la force procède le mouvement, « lequel seul fait le temps, comme la matière fait l'espace ». La constitution de l'univers relève, en tous ses détails et tous ses aspects, d'abord de la force, attribut de l'Esprit, puis secondairement de l'énergie matérielle « passive, mais réagissante ». « C'est la force émise par la volonté et dirigée par l'intelligence du Principe-Esprit, qui est venu rompre l'équilibre naturel de l'étendue matérielle aux endroits où elle s'est exercée, et donner le branle à une évolution temporaire dont la raison humaine ne voit pas la cause et le but, mais dont elle peut constater l'ordre et la marche, dirigés vers une fin certaine, quoique mystérieuse (p. 9). »

Nous remarquons que, par cette doctrine dualiste, M. Alhaiza prétend développer et compléter les vues cosmogoniques de Fourier :

« En cosmogonie, dit-il, Fourier voit dans l'univers : 1° Dieu ou Esprit, principe actif et moteur; 2° la Matière, principe passif et mû; 3° le Nombre, la Mathématique, la Justice, représentant un troisième principe régulateur, avec lequel Dieu lui-même, le Grand-Pivot, doit s'accorder pour que s'établisse l'harmonie...

« Pour nous, la mathématique ou loi des nombres, réglant le mouvement et la disposition des formes, représente la conciliation de la force initiale, venant du Principe spirituel actif, avec les réactions de l'énergie propre du Principe matériel, exercées naturellement par groupes d'unités atomiques. Ce sont les atomes qui font les nombres, comme c'est l'impulsion initiale qui fait le mouvement. Et Dieu doit, en effet, s'accorder avec ces entités atomiques, qu'il n'a pas créées (p. 86). »

M. Alhaiza est naïvement substantialiste et infinitiste. On peut dire qu'en lui les concepts sont entièrement dominés par la forme spatiale de la sensibilité et de l'imagination. Il ne peut concevoir une substance qui commence à exister, qui sort du néant, sans imaginer aussitôt à la place de ce qui commence quelque chose de préexistant et qui est semblable à ce qui commence, sans supposer que la thèse du commencement ou de la création *ex nihilo*, renferme forcément, dans la pensée de ceux qui la soutiennent, cette contradiction ridicule : le néant ou ce qui n'est rien transformé en la cause matérielle d'Aristote.

Mais, en revanche, il ne trouve aucune difficulté à admettre une étendue indivisible ; un infini numérique ; un espace qui ne fait qu'un avec la matière et dans lequel pourtant les atomes sont séparés pour que le mouvement soit possible ; des nombres que font les atomes et un temps que le mouvement seul produit, comme si, dans l'esprit, qui est supposé indépendant de la matière, les pensées pouvaient n'être pas distinctes, multiples et successives ; un conflit de la force spirituelle et de l'énergie matérielle, d'où résultent l'ordre et le désordre de la nature, et qui cependant ne diminue rien de la suprême souveraineté de l'esprit.

BABUT (Henry). — **La pensée de Jésus sur sa mort d'après les Évangiles synoptiques** (in-8°, Alençon, imprimerie Guy ; 146 p.).

Cette thèse de baccalauréat en théologie est une étude remarquable sur le point le plus important de l'histoire évangélique. M. Babut y montre, par l'examen critique des textes, que Jésus a cru que sa mort violente était nécessaire, c'est-à-dire comprise dans sa mission divine ; qu'il l'a prévue et annoncée, comme caractérisant son messianisme ; qu'il en a exprimé le sens messianique par les symboles du Baptême, de la Rançon et du Sacrifice d'alliance. Nous citerons la plus grande partie de la conclusion :

« La nécessité de la Passion, tel nous a paru être l'élément caractéristique, le fond résistant de *la Pensée de Jésus sur sa mort, d'après les Évangiles synoptiques*.

« Comprendre cette nécessité, c'est la tâche de la théologie chrétienne. Chaque siècle y doit apporter sa contribution, mais aucune pensée d'homme n'y suffira jamais...

« Le Maître lui-même, toutefois, nous fournit quelques indications précieuses, d'abord, d'une manière expresse, en rattachant étroitement, et à diverses reprises, la vocation des disciples à sa propre vocation de souffrances ; ensuite, d'une manière symbolique, par les images du Baptême, de la Rançon et du Sacrifice d'alliance.

« En vertu de ces symboles, la nécessité de la Passion reçoit une triple détermination, se rapportant, soit à la personne de Jésus, en tant que Messie chargé par Dieu d'une œuvre unique, soit aux croyants en général, soit enfin à Dieu lui-même, envisagé dans sa relation avec l'humanité.

« Ces linéaments de la pensée du Christ nous semblent justifier l'importance primordiale et la valeur salutaire que l'Eglise chrétienne a attachées a son sacrifice. Si le dogme de la rédemption est devenu, suivant un mot d'Alexandre Vinet, « le christianisme même, » ce n'est pas, comme on a essayé maintes fois de le soutenir, par une sorte de déviation de l'Évangile primitif...

« Au surplus, le christianisme, — c'est encore Vinet qui l'a dit, — n'est pas une doctrine : c'est une personne. Cette tâche dont nous parlions tout à l'heure : comprendre la nécessité de la Passion, le théologien n'est apte à s'en acquitter qu'autant qu'il la subordonne à la tâche suprême, définie en deux mots par l'apôtre Paul, et qui est d'ordre pratique plutôt que spéculatif : « connaître Christ »...

« On a construit rationnellement le dogme, au lieu de l'induire de l'ensemble des données bibliques. On a considéré le fait de la mort du Christ indépendamment de sa personne et de sa vie, alors que Jésus-Christ crucifié demeure pour nous un mot vide de sens, je ne sais quel x gigantesque suspendu entre ciel et terre, aussi longtemps que nous n'avons pas pénétré dans l'intimité du Fils de l'homme et que nous ne l'avons pas suivi dans les détails de son douloureux abaissement. Une sorte d'énigme à déchiffrer : « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme, *Cur Deus homo* », voilà ce que la scolastique a trouvé dans les Évangiles.

« Pour y trouver autre chose, ou plutôt pour y trouver *quelqu'un*, il a suffi de les étudier. Quand on fera le bilan de la critique biblique au XIX[e] siècle, il faudra lui tenir compte de ceci : elle a comme découvert à nouveau l'humanité du Sauveur (p. 143 et suiv.). »

Nous signalons particulièrement, dans l'excellant travail de M. Babut, les pages 82-90 (ch. III), où il examine et apprécie les vues de M. Renouvier sur l'eschatologie et la morale de Jésus. Nous croyons, comme lui, que l'idée de la rédemption par la croix a, dans les croyances chrétiennes primitives, une tout autre importance que celle de la parousie ou du retour de Jésus. Il nous paraît même que celle-ci était un reste d'espérance judaïque mêlé par les disciples à la pensée originale du Maître sur son messianisme spirituel et sur l'action progressive qu'il devait exercer.

BERTRAND (A.). — **Essai sur la méthode qui conduit à la certitude religieuse** (in-8°, Nîmes, imprimerie Clavel et Chastanier, 87 p.).

La certitude religieuse est la certitude de la réalité et de la légitimité du rapport religieux. Le rapport religieux suppose deux termes : le moi et l'objet religieux. Le moi qui est engagé dans le rapport religieux est notre personnalité vivante, c'est-à-dire la série entière de nos états de conscience, de nos activités. L'objet religieux normal doit être intérieur au moi, il en doit être partie intégrante, il doit être immanent. Un absolu personnel réellement saisi dans son action en nous ; voilà l'objet religieux normal. Il s'agit de savoir si nous pouvons être assez assurés de l'existence du Dieu ainsi défini pour ne pas envisager la possibilité de modifier nos croyances sur ce point. C'est ainsi que se pose, pour M. A. Bertrand, la question de la certitude religieuse (p. 26-34).

Il montre que cette question ne peut être résolue ni par la méthode de l'autorité, ni par la méthode rationaliste, ni par la méthode de l'induction idéaliste, ni par la méthode expérimentale. La méthode d'autorité et la méthode rationaliste sont, dit-il, au moins insuffisantes : la première, parce qu'elle ne peut « nous conduire qu'à un Dieu étranger qui ne saurait être pour nous l'objet d'un rapport religieux (p. 38) » ; la seconde, parce que « la raison ne fait rien entrer de réel dans l'esprit », et qu'elle mène, non à Dieu, mais « à l'idée de Dieu (p. 39 »). Contre l'induction idéaliste, qui part de la loi morale pour affirmer la raison divine dont cette loi est une idée, il allègue le caractère variable et relatif de la loi morale (p. 45). A la méthode expérimentale, qui, de l'obligation considérée comme l'expérience d'une action, croit pouvoir conclure à l'existence de l'agent, c'est-à-dire de Dieu, il objecte que l'action de Dieu dans l'obligation « ne s'impose nullement à la façon d'un principe de physique » (p. 48). Il tient, sans doute, lui aussi, que l'obligation est une action de Dieu. Mais cette action, et celui qui la produit, l'absolu personnel, Dieu, nous les saisissons directement en nous par l'expérience mystique. Donc à la méthode mystique doivent être subordonnées les autres méthodes. Dans l'obligation se trouvent inséparablement unis les deux termes du rapport religieux : le moi et l'absolu (p. 68).

M. Bertrand veut que la réalité des rapports ou lois de phénomènes existe en dehors et indépendamment de toute représentation, de toute pensée. Il parle des « variations patentes de la loi morale », lesquelles ne permettent pas d'admettre qu'elle puisse être considérée comme une idée de la conscience divine. Il confond la loi morale telle qu'elle est pensée, d'après la doctrine idéaliste, par l'esprit divin, avec les idées diverses que s'en font des consciences plus ou moins faillibles. Il ne voit pas de différence entre le Dieu de l'idéa-

lisme, raison parfaite et volonté parfaitement soumise à la raison, et le Dieu des Descartes, toute-puissante volonté créatrice des vérités mathématiques, logiques et morales. Il n'a évidemment pas compris l'analyse sur laquelle est fondée la preuve idéaliste de l'existence de Dieu. S'il est, dirons-nous, une conception de Dieu qui ressemble à celle de Descartes et de Secrétan, c'est précisément celle à laquelle nous conduit la méthode mystique, celle de cet absolu personnel dont l'action, par conséquent la volonté, est en nous le principe et la source de l'obligation

BROGLIE (l'abbé de). — **Questions bibliques**, œuvre extraite d'articles de revue et de documents inédits, par M. l'abbé *C. Piat* in-18), Victor Lecoffre ; vii-408 p.).

Ce volume comprend des articles et des fragments inédits qui ont été écrits à des époques et en des circonstances diverses, mais que relie une pensée unique. M. l'abbé Piat en a fait un ouvrage bien ordonné qui se divise en quatre livres : I. *Le plan de défense ;* II. *Le Pentateuque ;* III. *Une nouvelle histoire des origines d'Israël ;* IV. *Les prophètes*, et dont la conclusion (*Le triomphe du monothéisme*) est tirée d'une conférence prononcée en 1891.

Nous regrettons de ne pouvoir analyser et examiner, en cette notice les vues intéressantes de l'abbé de Broglie sur la nécessité de renouveler l'apologétique biblique ; sur l'authenticité du Pentateuque ; sur l'origine attribuée par Renan au monothéisme hébraïque; sur l'explication donnée par Kuenen du messianisme de Jésus. Nous nous rapprochons de ces vues en quelques points importants. Ainsi, nous tenons que l'évolution religieuse ne peut être considérée comme un progrès continu ; que l'histoire morale et religieuse de l'humanité est celle de décadences et de réformes ; que ni le monothéisme, ni le christianisme ou messianisme spirituel ne sont dus aux lois naturelles et nécessaires d'un développement organique ; qu'il faut les rapporter aux initiatives de consciences humaines et de volontés humaines ; enfin, qu'à la source de ces initiatives créatrices et fécondes la foi religieuse peut très bien mettre l'inspiration divine en même temps que la liberté de l'homme.

Nous citerons le passage suivant sur les deux noms bibliques de Dieu, *Elohim* et *Jahveh :*

« *Elohim* est un nom qui s'applique aux dieux païens et au vrai Dieu. C'est donc un nom qui désigne la nature divine, la divinité, plutôt qu'un individu ou une personne divine. *Jahveh*, au contraire, est essentiellement un nom propre, un nom personnel, le nom d'un individu...

« Il y a donc dans le nom d'*Elohim* une idée d'universalité. Quand on appelle le vrai Dieu : *Elohim*, cela veut dire directement le Dieu du monde entier, le Dieu de tous les peuples, le Dieu de la nature,

la Providence générale qui gouverne le monde. *Jahveh*, au contraire, désigne un individu divin... *Jahveh* est le Dieu de la conscience, parce que la conscience est individuelle...

« *Elohim*, c'est le Puissant, la Force par excellence, la Cause universelle qui embrasse et domine toutes les causes ; *Jahveh*, c'est l'Être par soi, l'Être par excellence, celui devant qui les autres n'existent pas. *Elohim*, c'est le Dieu qui produit tout, qui est partout, le Dieu immanent ; *Jahveh*, c'est le Dieu transcendant, le Dieu saint, le Dieu séparé de tous les autres êtres... Le monothéisme considéré comme culte d'*Elohim* est un monothéisme expansif, dont l'exagération serait le panthéisme et le culte d'un Dieu impersonnel. Le monothéisme où *Jahveh* est invoqué est le monothéisme exclusif, dont l'exagération serait le culte d'un Dieu limité, local et national (p. 129 et suiv.). »

BRUSTON (C.). — **La descente du Christ aux enfers, d'après les apôtres et d'après l'Église** (in-8°, Fischbacher ; 46 p.).

L'objet de cette intéressante et savante brochure est de montrer que, sur la question de la descente du Christ aux enfers, la doctrine ecclésiastique, résumée dans le Symbole dit des apôtres, est très différente de l'enseignement de saint Paul (Éphésiens, IV, 8-10) et de saint Pierre (1 Pierre, III, 18-20), tel qu'il ressort de l'étude exégétique des textes.

« La différence, dit M. Bruston, porte sur deux points principaux :

« 1° Tandis que, d'après les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles et d'après le symbole apostolique, cette descente eut lieu immédiatement après la mort du Sauveur et fut suivie de sa résurrection, elle eut lieu, d'après les deux apôtres, à la suite de la résurrection et de l'exaltation de Jésus dans le ciel.

« 2° Tandis que, d'après la plupart des Pères, elle eut pour but de faire sortir de l'Hadès les justes de l'ancienne Alliance, elle eut pour but, d'après saint Paul, de faire des captifs, c'est-à-dire soit de vaincre et de réduire à l'impuissance les pouvoirs des ténèbres, soit plutôt de soumettre à son joug bienfaisant les âmes et les esprits rebelles ; et, d'après saint Pierre, d'annoncer la bonne nouvelle du salut aux esprits les plus coupables et les plus sévèrement châtiés (p. 9). »

M. Bruston conclut que l'article de la descente aux enfers devrait être retranché du Symbole, parce qu'il n'est pas conforme à l'Écriture, et qu'il fait naître des idées fausses dans les esprits. Il rappelle les erreurs enfantées par cette altération de l'enseignement scripturaire : « Si les justes et les prophètes hébreux n'ont pas été admis dans le ciel à leur mort, mais sont descendus aux enfers et n'ont pu en sortir que grâce à l'intervention de Jésus-Christ, à plus forte raison en sera-t-il de même des enfants morts sans baptême, des

païens vertueux, peut-être aussi des chrétiens tièdes et relâchés; de là sortiront bientôt l'idée des *limbes* et celle du *feu purgatoire*. Et l'Église, prenant la place de Jésus-Christ, s'arrogera le pouvoir de tirer les âmes de ce lieu de souffrance et d'épreuve, pour les faire entrer au ciel. Le trafic des messes et des indulgences, voilà où aboutira la déviation de la doctrine chrétienne des choses finales combinée avec les dogmes de l'autorité de l'Église et de l'efficacité magique des sacrements (45). »

D'autre part, il fait remarquer que la descente aux enfers, au sens où l'entendaient les apôtres Paul et Pierre, c'est-à-dire l'extension de la mission de Jésus au monde invisible, concorde parfaitement avec les principes essentiels du christianisme. « Il est naturel de penser qu'après avoir travaillé au salut des hommes sur la terre, Jésus-Christ a continué cette œuvre de salut, non seulement au sein de son Église et dans le monde visible, mais aussi dans le monde invisible. Celui qui entra dans le monde pour chercher et sauver ce qui était perdu, peut-il s'être laissé sans témoignage aux milliers de millions d'êtres humains morts avant lui ou qui sont morts depuis sans l'avoir connu ? De même que, homme, il annonça la bonne nouvelle aux hommes pécheurs, de même, devenu esprit, il a annoncé, — il annonce peut-être encore, — aux esprits coupables, même aux plus coupables, la bonne nouvelle du salut par la repentance et par la foi en lui (p. 31). »

BRUSTON (Edouard). — **Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie, étude critique suivie d'une traduction annotée** (in-8°, Fischbacher, 283 p.).

Cet ouvrage est divisé en trois parties. La première est consacrée à l'étude critique des épîtres d'Ignace; la seconde, à sa vie ; la troisième, à sa théologie.

Les Épîtres attribuées à Ignace d'Antioche sont au nombre de sept : cinq sont adressées aux Églises d'Asie Mineure (de Magnésie, de Tralles, d'Ephèse, de Philadelphie et de Smyrne); une à Polycarpe, surveillant (évêque) de Smyrne; la septième aux Romains. M. Bruston établit clairement l'authenticité des six premières et rejette, sur des raisons très plausibles, celle de l'Épître aux Romains. La conclusion de son étude critique est que les épîtres aux Églises d'Asie Mineure et à Polycarpe sont les seuls écrits d'Ignace ; et ce sont les seuls dont il nous donne la traduction.

C'est dans ces six lettres qu'il faut chercher la théologie d'Ignace. On en peut aussi tirer des inductions sur le caractère et la vie d'Ignace et sur la position qu'il occupait dans l'Église. Selon notre auteur, Ignace naquit probablement vers l'an 50. On peut supposer qu'il était de race latine. « Il se présente à nous avec tous les caractères de l'esprit romain, qui est essentiellement pratique. Il aime,

avant tout, l'ordre, la discipline et ne déteste rien autant que l'impressionnabilité et l'engouement, fruits de l'éducation grecque (p. 113). » Il était de naissance obscure et n'avait reçu qu'une médiocre instruction. Mais il avait des qualités solides, « qui le prédisposaient à embrasser le christianisme et qui devaient faire de lui un bon administrateur de la grande Église d'Antioche (p. 114) ». Il paraît avoir saisi le christianisme par son côté moral, plutôt que par son côté intellectuel. La position qu'il occupait dans l'Église était celle de diacre, qui avait pris une grande importance. Telle qu'il la comprenait et la remplissait, cette fonction n'était pas simplement administrative; elle consistait à prêcher l'Évangile, aussi bien qu'à fournir aux agapes les aliments et les boissons, et à distribuer des vivres aux indigents.

La théologie d'Ignace ne forme pas un système rigoureusement coordonné. Elle offre un mélange d'idées pauliniennes et d'idées johanniques. Ignace était un fidèle disciple de saint Paul. Chez lui, cependant, bien des trait du paulinisme sont moins nettement accusés que chez le maître; cela tient à l'influence exercée par la pensée johannique sur le monde religieux de cette époque. « L'antithèse entre la mort et la vie, empruntée à la théologie johannique, explique que diverses doctrines pauliniennes (notions du péché, de l'expiation et du rachat, de la sanctification, de la prédestination) soient restées dans l'ombre... La doctrine de la grâce amenait saint Paul à la prédestination. La doctrine johannique penche plutôt du côté de la liberté, qui choisit entre la mort et la vie, entre les ténèbres et la lumière, entre l'erreur et la vérité; le salut date du moment où l'homme a choisi la vie, a préféré la lumière, a aimé la vérité. Cette idée de la vie obtenue par l'adhésion libre du cœur et conservée par l'amour est essentielle chez Jean ; elle pénètre aussi toute la théologie d'Ignace, ou plutôt la théologie des chrétiens d'Asie à cette époque (p. 216). »

Nous remarquons que, dans la théologie d'Ignace, la divinité du Christ n'est pas ce qu'elle est devenue dans l'orthodoxie des siècles suivants. D'après les textes que cite M. Bruston, le Christ n'est pas fils de Dieu par nature, mais par la puissance et la volonté de Dieu (κατὰ θέλημα). Dieu lui a conféré cette dignité en l'envoyant sur la terre, c'est-à-dire au moment où il a été conçu. « Ignace ne pensait certainement pas à la création de toutes choses par Christ et pour Christ; cette notion paulinienne de l'Épitre aux Colossiens est absente. Ignace ne songeait pas à la génération divine. C'est par l'*incarnation* que Christ est devenu fils de Dieu (p. 197). »

CHABOT (CHARLES). — **Nature et moralité** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 290 p.).

En cet ouvrage, M. Chabot expose ses vues sur la forme et la matière de la moralité. Il écarte d'abord, par une critique qui nous

paraît excellente, les principes objectifs de l'obligation, c'est-à-dire l'autorité religieuse ou métaphysique et l'autorité sociale. Passant aux principes subjectifs, il n'a pas de peine à montrer que les mobiles sensibles méconnaissent le sens des jugements moraux et dénaturent la moralité. Il arrive à la doctrine de Kant, à la raison pratique posant elle-même sa loi, trouvant en elle-même la règle critique de tout son usage. Il lui reproche de ne pas justifier théoriquement l'obligation et de se borner à « invoquer une foi purement pratique et peut-être mystique (p. 61) ».

Selon l'auteur, il faut maintenir l'obligation, mais en chercher le principe dans la raison théorique. Ce principe est le fait de la réflexion, où « l'homme est à la fois, et sans qu'on puisse isoler chacun de ces deux termes, sujet qui sent, pense et agit, et spectateur de ses émotions, idées ou actions (p. 65) ». Dans la réflexion, l'esprit se trouve asservi à la nécessité de se penser lui-même, en même temps qu'il affirme sa propre initiative. Il y a là une synthèse de la nécessité et de la liberté, en laquelle consiste précisément ce caractère de l'obligation, l'autonomie. C'est ce que M. Chabot s'applique à établir dans le chapitre le plus original de son livre. Mais nous ne voyons pas qu'il y réussisse. Les deux éléments de cette synthèse sont également étrangers à l'idée du devoir : on ne l'y trouve qu'à la condition de l'y avoir préalablement introduite.

Et comment en serait-il autrement ? Nous n'admettons pas plus que l'auteur la séparation, l'opposition établie par Kant entre la raison théorique et la raison pratique. Il n'y a, pour nous, qu'une raison, laquelle est théorique ou pratique, selon qu'elle s'applique à la connaissance ou à l'activité humaine. La distinction kantiste de la raison théorique et de la raison pratique venait de celle du phénomène et du noumène. Aux yeux de Kant, la raison théorique appliquait ses éléments *a priori* à une matière fournie par la sensibilité, tandis que la raison pratique, tout entière pure et formelle, révélait le monde intelligible. Il est facile de voir qu'il ne pouvait, d'après cette doctrine, justifier le devoir par la raison théorique sans le réduire à un impératif hypothétique, à un mobile sensible. Mais il entendait précisément l'expliquer, le justifier, — et nous osons dire bien à tort, — par sa métaphysique du noumène. Selon nous, il n'y a pas de noumène ; il n'y a que des phénomènes et des lois. Il n'y a donc qu'une raison à laquelle sont inhérentes un certain nombre d'idées premières, irréductibles, donc inexplicables, telles que celles de nombre, de temps, de causalité, de finalité. L'obligation morale est une de ces idées premières.

Dans la seconde partie de son livre, M. Chabot traite de la matière ou du contenu de la moralité. Il montre que l'objet du devoir n'est ni l'agréable, ni l'utile, ni le vrai. Quel est cet objet ? C'est, dit-il, le beau dans l'ordre des actions, le beau pratique. Comme Herbart, il ramène au beau le bien moral. Sur quoi nous ferons remarquer

qu'identifier le bien, par conséquent le juste, avec le beau est une erreur dangereuse par l'incertitude et l'obscurité qu'elle peut jeter sur les jugements moraux. « Il est dans la nature des choses, écrivions-nous en 1872, que l'on dispute plus encore sur le beau que sur le juste. On sait assez combien ce qu'on appelle le *goût* a de peine à sortir de l'individuel pour se rendre compte de ses principes et se développer en règles acceptées de tous. Il y a bien des espèces et des degrés de la beauté. Le juste appelle et peut recevoir une détermination précise[1]. »

CHAPUIS (PAUL). — **Du surnaturel, études de philosophie et d'histoire religieuses** (in-12, Lausanne, F. Payot ; III-298 p.).

« Les miracles-prodiges éliminés, écrivions-nous il y a dix-huit ans[2], il reste à la religion un grand et libre et suffisant terrain, d'où elle ne peut être expulsée par la science : c'est le surnaturel moral, l'action intérieure de Dieu sur l'esprit de l'homme. La foi religieuse au surnaturel moral peut défier la critique des historiens, comme la foi philosophique et rationnelle au libre arbitre, à la vie future et à la puissance qui doit assurer le règne final de la justice et du bien peut défier la critique des philosophes. La raison pratique a ses postulats : le surnaturel moral n'est-il pas le postulat de la religion ? » La distinction du surnaturel physique et du surnaturel moral sur laquelle nous appelions ainsi l'attention, dans la *Critique philosophique*, en 1880, est, à nos yeux, fondamentale en philosophie religieuse. Elle répond aux exigences de la critique historique, en même temps qu'elle s'accorde avec le profond spiritualisme moral de l'Évangile. Elle mesure, selon nous, le progrès religieux et en marque le terme. Aussi avons-nous lu avec grand intérêt le livre où M. Chapuis, traitant du surnaturel, montre que la religion peut et doit le conserver, tout en écartant le miracle.

Mais, dans la distinction qu'établit ce théologien entre le surnaturel et le miracle, nous ne retrouvons pas celle du surnaturel moral et du surnaturel physique, telle que nous l'entendons. Pour nous, surnaturel moral et surnaturel physique sont deux espèces du même genre : l'intervention réelle, objective de la liberté divine dans le monde. M. Chapuis applique le mot *surnaturel* à l'activité divine générale envisagée par la piété sous l'enchaînement causal des phénomènes ; mais il n'admet aucune intervention spéciale de Dieu ; il rejette aussi bien l'espèce intérieure et spirituelle (grâce et inspiration) que l'espèce extérieure et physique de ce que Renan appelait le *surnaturel particulier*. Nous citerons quelques passages caractéristiques :

[1] *Critique philosophique*, 1re série, t. II, p. 326.

[2] *Id.*, t. XVII, p. 254.

« Nous ne saurions parler sans contradiction intime d'une double forme de l'activité divine dans le monde, l'une générale, régulière; l'autre exceptionnelle, sporadique, temporaire, dont le miracle serait à la fois l'un des signes et la preuve. L'intervention est même contradictoire de l'idée de Dieu; elle suppose qu'en dehors de lui il existe quelque possibilité d'être, qu'il n'est pas la causalité suprême, qu'il n'est pas la source unique de l'être (p. 143). »

« Le vrai surnaturel, c'est la conscience avec toute la vie morale qu'elle implique, toutes les aspirations qu'elle renferme et qui nous transportent plus haut et plus profond que toutes les réalités phénoménales... Ce surnaturel-là, qui n'a besoin ni de contradiction, ni de dérogation aux lois de la nature, ni d'intervention spéciale, mais qui nous fait voir dans la lente ascension de la race l'incessante activité divine, possède sur le prodige physique un immense avantage et cet avantage devient une démonstration (p. 150). »

« En fait le surnaturel nous apparaît *tout relatif*. Une chose peut être surnaturelle pour l'un qui ne le sera pas pour l'autre. Cela dépend de l'état d'esprit, de culture ou de non-culture du sujet, témoin du phénomène, et qui, selon ses moyens, interprète le phénomène. En d'autres termes, le surnaturel ne correspond pas à une réalité objective qui sortirait de l'ordre naturel; il constitue un phénomène *subjectif*, une impression *subjective*...

« Pour nos perceptions l'activité divine régulière se présente à nous sous deux faces. Elle nous apparaît *médiate*, lorsque nous la percevons au travers des lois fixes de la nature, connues ou inconnues. Nous la percevons *immédiate*, quand en vertu de notre piété, de notre activité religieuse, nous nous transportons au-dessus des causes secondes pour nous élancer vers Dieu...

« Nous considérons l'univers sous ces deux angles : l'angle de la science et l'angle de la religion. Nous appelons science cette activité de l'esprit qui cherche à découvrir l'enchaînement des phénomènes ou leur loi. Nous appelons religion cette activité primordiale de l'être moral qui pose Dieu et rattache à Dieu comme à la source suprême, la totalité des phénomènes. Au point de vue scientifique, tous les phénomènes ont des lois, c'est le postulat irréfragable de notre esprit; au point de vue de la religion, tous les phénomènes ont *une* loi unique et cette loi, c'est Dieu agissant, vivant, se montrant...

« S'il n'y a pas *objectivement*, s'il ne peut y avoir de *miracles* parce que nous sommes incapables de percevoir un phénomène sans cause, hors la cause divine et personnelle, il y a, religieusement parlant, des faits surnaturels, c'est-à-dire des faits dans lesquels je vois et je sens Dieu... On peut concevoir assurément, et l'humanité civilisée s'avance à grands pas dans cette direction, une religion d'où le miracle est banni; mais il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de religion sans surnaturel. Supprimer cette impression de dépendance immédiate, c'est supprimer la religion et Dieu qui en est l'objet (p. 156-161). »

Comment, dirons-nous, ce sentiment de dépendance *immédiate* pourrait-il subsister si l'idée de l'activité *immédiate* de Dieu doit entièrement disparaître à la lumière de la science, si le surnaturel consiste uniquement comme le veut M. Chapuis, dans la causalité divine sentie *au travers* et *par le moyen* des lois phénoménales? Refuser à Dieu toute action libre et particulière sur l'âme humaine, n'est-ce pas l'assimiler à la force universelle des panthéistes, le dépouiller, relativement à nous, de sa personnalité, l'éloigner de la conscience, le lui rendre comme étranger et inutile?

CHARBONNEL (Victor). — **Congrès universel des religions en 1900** (in-12, A. Colin; VI-300 p.). — **Le Congrès des religions en Suisse** (in-12, Genève, Ch. Eggimann; 152 p.).

En ces deux volumes fort curieux sont réunies les opinions diverses émises sur le projet d'un Congrès universel des religions en 1900 dont M. l'abbé Victor Charbonnel était le promoteur. On y entend successivement sur la question MM. André Hallays, Henry Fouquier, Emile Zola, François Coppée, George Fonsegrive, l'abbé d'Hulst, l'abbé Moreau, Paul de Cassagnac, Georges Goyau, le cardinal Meignan, Mathieu (évêque d'Angers), le P. Didon, A. Sabatier, l'abbé Lemire, Zadoc Kahn (grand rabbin de France), Jules Simon, de Vogüé, Max Leclerc, Jauffret (évêque de Bayonne), le P. Baudrillart, de Harlez (professeur à l'Université catholique de Louvain), le vicomte de Meaux, Bonet-Maury, Ernest Naville, le cardinal Bourret, le P. Monsabré, l'abbé Frémont, Hollard. Wagner, Schuré, Edouard Rod, G. Séailles, Henry Bérenger, Maurice Pujo, Anatole Leroy-Beaulieu, Th. Reinach, Nathan Söderblom, Hugenholtz, Edouard Trogan, Gaston Negri, Joseph Dernaz (évêque de Lausanne et Genève), Paul Chapuis, Egger (évêque de Saint-Gall), Philippe Godet, Frédéric Godet, Théodore de la Rive, Félix Bovet, Gaston Frommel, Philippe Bridel.

M. Charbonnel invoquait, en faveur de son projet, « l'égale dignité des consciences », le droit égal qu'elles ont « à exiger le respect de leurs libres convictions » (*Congrès universel des religions en* 1900, p. 259). « Les idées que j'exprime, disait-il naïvement, ne sont point si nouvelles... Ce sont les idées qu'au cours d'un siècle toute l'école libérale a vaillamment proclamées; ce sont les idées d'un Lamennais, d'un Lacordaire, d'un Montalembert (p. 254). » Eh! non, certes, elles n'étaient pas nouvelles: ses adversaires le savaient, ils connaissaient aussi bien que lui, mieux que lui, semble-t-il, cette histoire du catholicisme libéral auquel il croyait pouvoir revenir, sans tenir compte des Encycliques qui ont condamné la liberté civile de conscience, sans prendre garde que les Infaillibles ne sauraient se mettre en contradiction les uns avec les autres.

DIEULAFOY (Marcel). — **Le roi David** (in-12, Hachette ; x-358 p.).

« J'ai voulu, nous dit M. Dieulafoy, rétablir le héros de l'épopée biblique dans son temps et dans son milieu, ou du moins le tenter. Cette tâche m'a été rendue plus facile par une longue habitude de l'Orient et par un contact direct avec ses habitants... La Bible est un livre que les tribus écrivent encore. On apprend à le lire dans leur intimité. Tel cheikh célèbre du Khousistan ou de la Syrie ressemble à s'y méprendre à Saül ou à Joab; tel ouléma, tel mouchteid rappelle Sadoc ou Abiathar; tel supérieur de derviches incarne Gad ou Nathan; telle femme donne une esquisse de Bethsabée. A l'immutabilité du paysage, des coutumes, de la civilisation, presque de la langue et des croyances répond une immutabilité des pensées, comme à un moule immuable répond toujours la même empreinte (*Préface*, p. VI). »

Ainsi tenter la restitution de l'œuvre et de la personne de David d'après la psychologie de l'Oriental et de l'ancien Sémite : tel est l'objet que s'est proposé notre auteur. Et cette restitution est en même temps une réhabilitation. M. Dieulafoy est plein d'enthousiasme pour son héros, et, presque à chaque page du livre très intéressant qu'il lui consacre, apparaît la préoccupation de le défendre et de montrer l'injustice des accusations portée contre lui, en Allemagne et en France, par la critique moderne. Nous avons là une image de David singulièrement différente du portrait qu'en a donné Renan dans son *Histoire d'Israël*. Nous citerons quelques passages :

« On sait que, pourchassé par les troupes royales, David put se défaire de son persécuteur et qu'il l'épargna. Ce trait de générosité si contraire aux mœurs du temps et même à l'esprit de la Bible porte en lui des marques certaines d'authenticité. Personne ne l'eût inventé à cette époque et dans ce milieu où les héros, à l'exemple de Jéhovah, se vengent plutôt qu'ils ne punissent, car c'est l'honneur du christianisme d'avoir fait une loi de l'oubli des injures. Mais David avait entrevu cette forme sublime de la charité (p. 98). »

« La conduite de David durant son exil chez les ennemis héréditaires des Hébreux est au-dessus de l'éloge. Cette période de sa vie dénote une des intelligences les plus hautes, une des consciences les plus droites qui aient honoré l'humanité. Soumis à des épreuves périlleuses où l'esprit le mieux trempé peut faiblir, sollicité par des passions ardentes et des intérêts opposés, jeté dans un milieu social où les délicatesses de l'honneur étaient méconnues ou raillées, il poursuit sa route sans hésitation ni arrêt (p. 111). »

« Certes la mémoire de l'amant de Bethsabée est à jamais ternie; cependant David apprit au monde qui l'ignorait la grandeur de l'humilité et l'efficacité du repentir. En acceptant sans murmures l'expiation après la chute, il proclama l'unité de la morale et l'égalité

devant ses lois, frayant dès longtemps le chemin aux vérités qui triompheront avec l'Évangile, préservant les générations futures des maux engendrés par une conception fausse de la royauté (p. 193). »

GRANT (le Dr G.-M). — **Les grandes religions**, traduit par *C. de Faye* (in-12, Fischbacher; 198 p.).

Ce manuel contient une brève, mais excellente étude psychologique, morale et sociale du mahométisme, du confucianisme et de l'hindouisme. Nous en citerons quelques passages qui nous ont particulièrement intéressé et où M. Grant montre les défauts que l'on peut reprocher à ces religions :

« L'évèque Butler a dit que se soumettre, c'est toute la religion S'il en était ainsi, Mahomet aurait proclamé toute la religion. Mais il n'en est rien, et l'évêque n'indique qu'un seul côté de la vérité. Si la soumission était toute la religion, jamais l'homme ne s'élèverait au-dessus de l'esclave. La vraie religion n'enseigne pas seulement à l'homme le devoir de la soumission, elle révèle le nom et le caractère de Dieu d'une manière telle que la soumission s'élève à la hauteur d'une relation filiale, et la relation filiale implique une indépendance relative qui garantit le progrès... Pour Mahomet, Dieu est bien une personne agissant, gouvernant et se révélant à des prophètes ; mais il n'est qu'un souverain, non point un père(p. 65 et suiv.).

« Le confucianisme ne tient aucun compte des éléments permanents de la religion : dépendance, relation, progrès.... Il ne peut y avoir de sentiment de dépendance quand le culte de Dieu est restreint à des sacrifices qu'offre l'empereur dans les grandes cérémonies... Il ne peut y avoir un rapport avec un Dieu perdu dans le lointain. La vie humaine cesse aussi d'être divine.... Il ne peut, de même, y avoir d'espérance, ni de progrès illimité vers des horizons indéfinis, pour un peuple qui ne trouve de sagesse que dans le passé. « Le « passé est fait pour les esclaves, » dit Emerson, et nous comprenons ce qu'il veut dire quand nous pensons au confucianisme (p. 136 et suiv). »

« La notion hindoue de Dieu ne tient nul compte de la personnalité divine, de sa séparation d'avec l'homme, de sa souveraine volonté et de l'essence de son caractère en tant que justice, sainteté et amour. Dans l'esprit de l'Hindou, l'élément moral et l'élément immoral sont tous deux contenus dans l'Être suprême ; il ne peut donc y avoir aucune distinction entre les deux. De même la personnalité de l'homme est passée sous silence. La conscience que nous avons que nous sommes des personnes ne compte pour rien... L'Hindou se représente la vie comme une illusion. Elle ne consiste pas, selon lui, dans un effort continuel vers la perfection, réalisant ainsi notre vrai moi, mais dans l'anéantissement de la volonté et de la personnalité, c'est-à-dire dans un suicide moral (p. 186). »

Toutes ces remarques de M. Grant nous paraissent fort judicieuses. Nous dirons, à notre tour, résumant notre pensée sur les trois religions dont traite le volume :

Ce qui fait la faiblesse du mahométisme, c'est qu'ignorant la grâce et le Saint-Esprit, il n'apporte qu'une révélation extérieure, pour toujours fixée, une lettre qui tue ; c'est que la souveraineté divine n'y est pas, comme disait Malebranche, soumise au Verbe, c'est-à-dire à la raison et à la conscience morale ; en d'autres termes, c'est que son Dieu, conçu comme un maître tout-puissant, n'a pas les attributs moraux, justice et bonté, marqués par le nom de père.

Ce qui fait la faiblesse du confucianisme, c'est que son optimisme exclut la lutte intérieure contre le mal, envisagé dans la nature humaine, lutte qui est le principe de toute réforme et de tout progrès ; c'est que son moralisme superficiel l'asservit, par le culte des ancêtres, aux formes, aux cérémonies et aux coutumes, quelles qu'elles soient, reçues de la tradition.

Ce qui fait la faiblesse de l'hindouisme, c'est que son esprit panthéiste le conduit logiquement à nier la personnalité, donc la moralité de Dieu, la valeur de la vie et de la personnalité humaine, la distinction essentielle du bien et du mal moral.

JALAGUIER (P.-F.). — **Introduction à la dogmatique** publiée par *Paul Jalaguier*, avec une préface de M. le pasteur *A. Decoppet* (in-8°, Fischbacher ; XXIII-673 p.).

En cet ouvrage posthume ont été réunis et coordonnés les Prolégomènes du Cours de dogmatique professé à la faculté de Montauban par un des théologiens les plus éminents qui aient soutenu, en France, au XIXe siècle, les principes du protestantisme orthodoxe. Il se compose de sept chapitres. Le premier traite de la religion, de son origine et de sa nature ; le second, de la distinction entre la religion et la théologie ; le troisième, de la révélation en général ; le quatrième, de l'authenticité et de la crédibilité du Nouveau Testament ; le cinquième, des preuves internes et des preuves externes de la révélation chrétienne ; le sixième, de l'inspiration du Nouveau Testament ; le septième, de l'usage et de l'autorité des Écritures.

Le christianisme, pensait l'auteur, est une révélation surnaturelle, divine. Cette révélation est contenue en des écrits ; elle se présente à l'esprit humain comme un fait extérieur, et c'est à des signes extérieurs que l'on en reconnaît l'origine. Donc, la première tâche du théologien est d'en établir la réalité historique. Pour cela, il lui faut d'abord prouver l'authenticité des livres saints, puis leur crédibilité. C'est sur cette base que doit s'élever l'édifice de la dogmatique. On en cherchera les matériaux dans la parole de Dieu qu'apporte la Bible et qu'il s'agit d'interpréter loyalement. Les dogmes chrétiens doivent être demandés à la Bible, parce que la Bible est divine. La divinité de la

Bible se déduit de l'inspiration divine des écrivains sacrés. Celle-ci est prouvée par les miracles. L'historicité des miracles est garantie par l'authenticité des livres qui les rapportent. Telle est la méthode suivie par le professeur Jalaguier dans son *Introduction* à la *dogmatique*.

Son apologétique repose à la fois sur la preuve interne, c'est-à-dire sur l'harmonie de la doctrine chrétienne avec les données primordiales de la conscience et du cœur, et sur la preuve externe, c'est-à-dire sur les prophéties et les miracles. Mais il donne à la preuve externe une place et une importance prépondérantes. La nécessité de cette prépondérance lui paraît fondée sur le caractère surnaturel du christianisme. Citons quelques passages :

« La méthode qui base sur le surnaturel des faits le surnaturel du dogme a sa raison dans le surnaturel même du christianisme, révélation du ciel qu'attestent les signes du ciel. Aussi, ne craignons-nous pas d'affirmer, malgré les préventions ou les prétentions du moment, que cette méthode est en réalité la plus sage, la plus directe, et par cela même la plus rationnelle, dans le vrai sens de ce mot, car la raison réclame qu'on applique à chaque ordre spécial de vérités son ordre spécial de preuves (p. 188). »

« Non seulement la marche interne ou subjective ne mérite pas la prédominance absolue qu'on réclame pour elle ; mais en s'isolant, elle reste décidément insuffisante ; en se faisant exclusive pour se faire souveraine, elle devient périlleuse ; pour vouloir tout porter, elle expose tout. C'est le rationalisme de la méthode aboutissant au rationalisme de la doctrine (p. 192). »

De cette apologétique nous ne dirons qu'un mot. La critique philologique et historique ne permet de prendre au sérieux ni la manière dont le professeur Jalaguier posait les questions d'authenticité et d'inspiration de la Bible et d'historicité des récits bibliques de miracles, ni les solutions générales et absolues qu'il croyait pouvoir donner à ces questions. Pourquoi attachait-il tant d'importance et faisait-il jouer un si grand rôle à la preuve externe ? Pourquoi voulait-il qu'on la considérât comme le fondement nécessaire de la dogmatique ? C'est parce qu'elle était, selon lui, inséparablement liée à l'objectivité de la révélation, et que le subjectivisme métaphysique, ou moral, ou mystique lui paraissait dissoudre le christianisme. Cependant ceux qui croient au Dieu-Esprit peuvent très bien accorder à ce Dieu une action à la fois objective et intérieure à l'esprit créé, intérieure, c'est-à-dire s'exerçant sans miracles physiques. Ils peuvent, donnant au mot *providence* un sens positif, reconnaître l'action objective et toute spirituelle de Dieu dans l'histoire biblique et évangélique de la préparation et de l'avènement du christianisme. Le développement historique du monothéisme, élevé à la perfection par le messianisme spirituel, voilà quelle devrait être, pour l'apologétique, la véritable preuve externe ; voilà le miracle et la prophétie, miracle général et

prophétie générale, où elle pourrait s'appuyer, où elle pourrait trouver, nous semble-t-il, à défaut de l'évidence nécessitante, — qu'elle cherche d'ailleurs vainement où qu'elle se tourne, — des motifs de croyance capables de satisfaire la conscience morale et religieuse.

Le chapitre, qui nous paraît le plus intéressant de l'ouvrage, est celui qui traite de la nature de la religion (ch. II). Nous tenons à signaler les vues que l'auteur y exprime sur les rapports de la morale et de la religion (p. 10-13) ; sur l'origine du polythéisme (p. 17-24) ; sur les rapports de la foi et des œuvres (p. 63-66) ; sur le lien intime qui unit ensemble l'idée, le sentiment et la volition (p. 67-78). Il y a là des pages qui montrent dans le professeur Jalaguier un psychologue judicieux et pénétrant. Nous approuvons surtout et goûtons fort ce qu'il dit de « l'action et de la réaction constantes de l'esprit sur le cœur et du cœur sur l'esprit, de l'esprit et du cœur sur la conduite, et de la conduite sur le cœur », et qui peut être opposé à l'intellectualisme évidentiste et au fidéisme sentimental et mystique.

LABERTHONNIÈRE (L.). — **Le Problème religieux** (in-8°, A. Roger et F. Chernoviz ; 36 p.).

En cette intéressante brochure, M. Laberthonnière, qui est prêtre de l'Oratoire, défend contre les critiques superficielles d'un théologien plus zélé, semble-t-il, que pénétrant, la méthode d'immanence introduite par M. Blondel dans l'apologétique catholique. Le problème religieux peut être, selon lui, envisagé à deux points de vue : au point de vue objectif et au point de vue subjectif. En d'autres termes, il faut distinguer entre la science des objets de la foi et la foi elle-même. La science des objets de la foi, si parfaite qu'elle soit, si claire et si rationnelle qu'elle paraisse, n'est pas la foi et ne la donne pas. « S'imagine-t-on que la foi apparaîtra et doive apparaître, au terme de la démonstration qu'on aura faite, comme une conséquence logique et nécessaire ? S'imagine-t-on qu'on se fera croire soi-même malgré soi, et qu'on fera croire les autres malgré eux, comme on voit malgré soi et comme on fait voir aux autres, malgré eux, la vérité logique d'une conclusion, une fois les prémisses posées. Admettre que l'apologétique rationnelle a par elle-même la vertu de produire, je ne dis pas la science de l'objet de la foi, mais la foi elle-même dans les âmes, ce serait admettre que la dialectique est un moyen de salut suffisant (p. 13). »

Ainsi, la science des objets de la foi ne résout pas le problème religieux. « Et si elle ne le résout pas, c'est justement parce qu'elle n'est qu'une science. En effet, scientifiquement, on ne peut aboutir qu'à une solution scientifique. Or, le caractère d'une solution scientifique, c'est d'être objective, c'est-à-dire impersonnelle, universelle : car l'universel seul est objet de science. Et qu'est-ce qu'une solution scientifique ? C'est un rapport établi. Une science en effet comme

telle ne fait que cela, ne peut faire que cela : établir des rapports soit entre des phénomènes, soit entre des idées. Et lorsqu'un rapport est établi, c'est-à-dire lorsqu'un problème est résolu par quelqu'un, la solution fixée dans une proposition est acquise pour tout le monde (p. 84). »

Tout autre est la solution que le problème religieux reçoit de la foi. « Le caractère de la solution pratique par la foi, c'est d'être subjective, personnelle, singulière. A ce point de vue, il n'y a pas une solution du problème, mais des solutions. Les autres ont beau avoir résolu le problème, ils ne l'ont résolu que chacun pour leur compte, et il me reste, à moi, à le résoudre aussi pour mon compte... Si en un sens penser, c'est penser pour tout le monde, croire, ce n'est toujours que croire pour soi, parce que croire, c'est vivre, et que personne ne peut vivre à la place de personne (p. 15). »

M. Laberthonnière attribue à toute science, donc à la science de la morale et de la religion, à la science des objets de la foi, comme aux autres, un caractère déterministe. Ce caractère lui paraît s'expliquer par l'action contraignante de la démonstration rationnelle sur l'esprit, sur tous les esprits. Il insiste avec force sur le rôle de la volonté dans la foi ; mais il ne lui en accorde aucun dans la pensée spéculative. Celle-ci, dit-il, est « affaire d'intelligence pure » ; celle-là « de volonté libre ». Le connaître et le croire ne sont pas du même ordre : ce sont deux domaines psychologiquement séparés.

Nous ne saurions admettre ni même comprendre cette séparation psychologique de la connaissance et de la croyance. C'est une chimère, à nos yeux, que cette sphère de l'intelligence pure où ne pénétrerait plus rien de moral, où n'existeraient plus que des certitudes absolument garanties, sûres d'elles-mêmes, déterminées par les lois nécessaires d'une logique infaillible. Pas plus de la connaissance que de la croyance, on ne peut vraiment dire qu'elle est objective et impersonnelle ; la volonté, libre et soumise à l'obligation, a sa place dans la première comme dans la seconde ; de la volonté dépend, dans une mesure variable, l'assentiment aux vérités de tout ordre, surtout à celles de l'ordre moral et religieux. Avec raison, M. Laberthonnière remarque que la solution du problème religieux, par la foi, est personnelle, « singulière, » et qu'à ce point de vue il y a, non pas une solution de ce problème, mais des solutions, attendu que croire, ce n'est toujours que croire pour soi. Après avoir cru pour soi, ajouterons-nous, ou plutôt en même temps que l'on croit pour soi, on pense et l'on spécule pour soi, et l'on tâche à faire pour soi des objets de sa foi un système rationnel : pour soi, c'est-à-dire sous sa propre responsabilité. Il suit de là que la subjectivité de la foi s'étend nécessairement à la science morale et théologique ; que les solutions spéculative et pratique du problème religieux ne présentent pas une différence essentielle de nature ; qu'à l'intellectualisme évidentiste et au fidéisme senti-

mental il faut opposer une autre psychologie que celle qui, en séparant les facultés fait méconnaître la constante pénétration mutuelle du penser et de l'agir.

LAFFITTE (Pierre). — **Le catholicisme** (in-8°, au siège de la Société positiviste ; VIII-692 p.).

Ce volume est la suite des *Grands types de l'humanité:* mais il forme un ouvrage vraiment distinct. M. Laffitte y développe, avec une incontestable originalité de pensée, les vues d'Auguste Comte sur la naissance et l'évolution, la grandeur et la décadence du catholicisme.

Dans l'évolution du catholicisme, il distingue quatre périodes : 1° celle de la fondation ; 2° celle de l'élaboration dogmatique ; 3° celle de l'élaboration politique et sociale, liée au développement de la vie monastique en occident ; 4° celle du déclin. La première est représentée par saint Paul ; la seconde, par saint Augustin ; la troisième par Hildebrand et saint Bernard ; la quatrième, par Bossuet. L'auteur fait connaître et apprécie l'œuvre de chacun de ces grands hommes, qui sont, à ses yeux, les principaux types de l'évolution catholique.

Nous ne pouvons suivre M. Laffitte en cette grande étude historique, qui témoigne d'un remarquable talent d'exposition et d'une forte conviction personnelle. Nous nous bornerons à signaler les idées qu'il exprime sur la morale de Jésus, laquelle « proclame l'absolue prépondérance de l'altruisme sur l'égoïsme, sans tenir aucun compte des nécessités matérielles de toute société (p. 35) » ; sur le péché originel, qui est « d'une immoralité arbitraire », si l'on y voit autre chose qu'un « fait fatal dont nous subissons les conséquences (p. 69) » : sur « la prétendue démonstration de la vérité du catholicisme tirée (par Pascal) de l'existence des martyrs (p. 91) » ; sur « l'étrange conception mentale du dogme de la présence réelle », et sur l'importance morale et sociale de l'institution de la messe fondée sur ce dogme (p. 117-119) ; sur « l'économie politique presque enfantine » des Pères de l'Église, et sur leur ignorance à peu près absolue « des conditions réelles de la production comme de la distribution des capitaux (p. 131) » ; sur les inconvénients que présente « la prépondérance exclusive de la vie contemplative (p. 231) » ; sur « la rétrogradation fetichique » que constitue en réalité le culte des images (p. 251) ; sur la nécessité d'interdire la perpétuité des fondations (p. 300) ; sur « la métaphysique constitutionnelle » de Bossuet qui transformait l'infaillibilité du pape en indéfectibilité du Saint-Siège (p. 532) ; sur la controverse de Bossuet et de Fénelon relative au quiétisme (p. 535-542) ; sur la distinction de la race biologique et de la race sociologique (p. 560) ; sur les fonctions cérébrales composées ou « combinaisons habituelles et plus ou moins

fixes entre les instincts personnels et les instincts sympathiques (p. 634) ».

Dans la conclusion générale de son livre, M. Laffitte indique les bases d'une alliance entre le positivisme, « religion ascendante », et le catholicisme, « religion descendante ». Cette alliance, dit-il, ne saurait être politique, attendu que le catholicisme ne doit avoir désormais qu'un caractère privé. Mais elle serait possible sur des questions morales, par exemple sur celle de la loi du divorce. « Il est de toute évidence que le positivisme et le catholicisme peuvent, dans une entente commune, poursuivre la revision de cette loi fatale (p. 690). »

LODS (Ad.). — **L'originalité de la prédication des prophètes** (in-8°, Fischbacher ; 19 p.).

C'est la leçon d'ouverture faite à la faculté de théologie protestante de Paris, au commencement de l'année scolaire 1897-98. M. Lods y examine en quoi consiste l'originalité de la prédication des prophètes.

Les prophètes ne sont les créateurs ni de la croyance à l'exclusivisme de Yahvéh, ni de la tendance morale qui donne à la religion d'Israël une place unique parmi les religions de l'antiquité. Ce qui est nouveau dans leur prédication, c'est qu'elle annonce la destruction d'Israël. Cela était nouveau, car on n'avait jamais soupçonné jusqu'alors que la justice de Yahvéh pût aller jusqu'à anéantir son peuple coupable : Yahvéh existant sans Israël paraissait une impossibilité aussi absolue qu'Israël existant sans Yahvéh. Le message nouveau signifiait que, pour Yahvéh, la justice passe avant tout le reste, que Yahvéh est d'abord le Dieu juste, et puis ensuite, mais conditionnellement, le Dieu d'Israël.

Première conséquence de ce message : substitution d'une religion essentiellement morale à une religion essentiellement nationale. Par suite, substitution du *monothéisme* ou croyance à l'existence d'un seul Dieu à la *monolâtrie* ou adoration d'un seul Dieu. « Celui qui a eu l'âme saisie par la contemplation de ce Yahvéh uniquement juste, qui a compris que sa divinité ou sa sainteté (pour le sémite les deux termes sont à peu près synonymes) consiste précisément dans cette justice parfaite, celui-là ne peut plus donner le nom de saint et de Dieu aux êtres intéressés et passionnés auxquels les autres hommes prêtent ces titres : pour lui, il n'y a qu'un saint, qu'un Dieu au monde : c'est Yahvéh. »

Seconde conséquence : l'*universalisme*. « Si Yahvéh est le Dieu de la justice, et à plus forte raison s'il est le Dieu unique, il s'ensuit que son empire s'étend partout où il y a une justice à accomplir, et où cette justice est violée, c'est-à-dire partout où il y a des hommes. Amos déjà annonce que Yahvéh punira Moab pour l'inhumanité dont il a usé envers Edom. Et ce n'est pas seulement comme juge que Yahvéh doit intervenir dans la vie des autres peuples : il veut, il

doit devenir leur Dieu, à eux aussi : c'est ce qu'a clairement vu du moins le dernier des grands prophètes, le second Esaïe, qui fait au serviteur de Yahvéh, à Israël, un devoir d'être la lumière des nations, proclamant ainsi l'idée missionnaire. »

Troisième conséquence : substitution du culte en esprit au culte sacrificiel. « Yahvéh va détruire Israël à cause de son injustice. Cette catastrophe crie aussi clairement qu'il est possible à l'âme du prophète : Yahvéh ne veut de l'homme rien d'autre que la justice, la bonté, la piété du cœur, toutes ces choses qui manquent à Israël. Quant à la fréquentation des lieux saints, à la célébration des fêtes et des sacrifices, la ruine imminente montrera que toutes ces pratiques n'avaient pas les vertus qu'on leur prêtait ; non seulement tout ce culte sacrificiel est inutile, mais il est dangereux par la folle confiance qu'il entretient dans le peuple. On a beaucoup discuté et on discute encore pour savoir si les prophètes ont ou non voulu l'abolition du culte sacrificiel : ce point est, au fond, bien secondaire. Car une chose est incontestable : c'est que les prophètes ont dénié au culte sacrificiel toute valeur religieuse : Yahvéh ne demande pas les sacrifices, mais la bonté. Par là ils ont aboli le culte sacrificiel aussi réellement que Luther a aboli l'épiscopat catholique ou le sacrement de pénitence. »

Ainsi monothéisme, universalisme, culte en esprit : voilà la révolution religieuse que renfermait en germe ce message nouveau des prophètes : « La fin de mon peuple est venue. » Leur originalité consiste dans une simplification de la religion antérieure : et cette simplification a été une véritable transformation. Leur attitude vis-à-vis de ce qui les a précédés rappelle invinciblement celle que Jésus devait prendre un jour vis-à-vis de la religion tout entière de l'Ancien Testament.

Telle est cette leçon d'ouverture. Nous l'avons résumée en conservant les formules précises du savant professeur. Les vues qu'elle renferme sur les caractères de la révolution religieuse due aux prophètes nous semblent parfaitement justes. La notion de plus en plus élevée des attributs de Yahvéh devait amener dans la conscience des Israélites, la transformation de la monolâtrie en monothéisme, comme nous l'avons autrefois indiqué dans la *Critique philosophique* (1re série, t. XXIV, p. 157 et suiv.). Ce qui est original et mérite l'attention dans le travail de M. Lods, c'est le rapport qu'il signale entre la conception monothéiste, nettement dégagée par les prophètes, et leur prédication de la ruine d'Israël.

OLLÉ-LAPRUNE (Léon). — **Le clergé et le temps présent dans l'ordre intellectuel**, conférence donnée aux élèves des grands séminaires de Paris et d'Issy (in-8°, Le Touzey et Ané ; 19 p.).

Nous signalerons dans cette éloquente conférence les observations fort judicieuses par lesquelles M. Ollé-Laprune combat le fidéisme :

« Eh bien ! oui, la raison maintenant est ébranlée : tant mieux, disent certains esprits ; et ils répètent avec Pascal : « Il me plaît de « voir cette superbe raison froissée par ses propres armes. » Eh bien ! oui, l'inanité des systèmes est devenue évidente : tant mieux, on se soumettra plus facilement à l'Évangile et à la parole de Dieu.... Et la morale ? Elle est secouée dans ses fondements : tant mieux, parce qu'on verra mieux que la morale ne peut pas s'édifier sans Dieu...

« Permettez-moi de vous dire, messieurs, que ces raisons d'espérer, prises telles quelles, sont très superficielles... Eh ! oui, vous pourrez vous réjouir un instant de voir la superbe raison froissée par ses propres armes; mais prenez garde, vous n'y gagnerez rien, car il ne restera plus de fondement rationnel à la foi elle-même.... Et vous pourrez un instant aussi vous réjouir d'avoir vu la morale sans Dieu dévoiler ses faiblesses, ses infirmités irrémédiables ; mais prenez garde, c'est toute morale qui aura été ébranlée sur ses fondements, et je ne sais pas alors comment vous ferez pour établir sur des fondements rationnels la foi elle-même... Non, il n'est pas bon que la vérité même naturelle, même rationnelle, subisse un échec ; et, croyez-le bien, toutes les fois que la vérité rationnelle, que la vérité naturelle subit un échec, ce n'est pas au profit de la vérité surnaturelle, ce n'est pas au profit du christianisme (p. 7 et suiv.). »

REGNAUD (PAUL). — **Comment naissent les mythes** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; xx-249 p.).

M. Regnaud s'applique à développer en ce livre, la théorie philologique des mythes, dont M. Max Müller a été le principal initiateur. Il y montre dans quelles conditions se sont produites les premières manifestations de l'illusion mythique dans la race indo-européenne, en prenant pour exemples les légendes célèbres du Petit-Poucet, du Déluge et de Mélusine.

Une courte préface est consacrée à la défense des principes généraux de la philologie mythologique. M. Regnaud y soutient, contre l'école du Folk-lore, représentée en France par M. Gaidoz, en Angleterre par M. Lang, que les mythes sont nés de ce que Max Müller appelait « la maladie du langage », et Sainte-Beuve « la métamorphose des métaphores en divinités » ; que la mythologie indo-européenne « s'est développée sur son propre sol, qu'elle s'est gouvernée par ses propres lois; en d'autres termes, qu'elle est indépendante, par son origine et son histoire, de toute expansion du même genre dans des centres de civilisation différents (*Préface*, p. XIII) ».

Il reproche à la nouvelle école de se borner, « pour tout principe d'ordre, à des juxtapositions à peine gouvernées par de vagues analogies dont rien ne saurait assurer la valeur probante, et dépourvues de toute garantie scientifique (p. XIV) » ; d'opposer « des arguments superficiels, pour la plupart d'origine orale, aux faits que ses adver-

saires empruntent d'ordinaire aux témoignages spéciaux et de tradition documentaire ou classique (p. XVII) » ; de suivre une méthode « sommaire, cursive, approximative et sentimentale (p. XIX) », au lieu d'employer les procédés analytiques qui ont pour but et pour effet de distinguer le spécifique de l'accidentel, et les circonstances transitoires ou fortuites de ce que les choses comportent d'essentiel et de permanent (p. XVIII) ». Les études qu'il publie « sont destinées à fournir des exemples coordonnés et de l'utilité des textes et de la manière dont il convient de s'en servir ». On pourra juger, d'après ces exemples, « si la mythologie indo-européenne n'est elle-même qu'un mythe, ou si c'est par elle que doivent s'expliquer, en même temps que la religion, les principales parties de la civilisation antique, sans compter ce qu'en a conservé le monde moderne (p. XX) ».

La conclusion de l'ouvrage est que toute la mythologie indo-européenne tire son origine de substitutions et de personnifications verbales. On compare implicitement un objet A à un autre objet B, et le nom de B est substitué à celui de A : voilà pourquoi, dans le Véda, le Soma enflammé ou Agni a été appelé le Soleil, l'Aurore, le Ciel, le Jour etc. On est dupe des abstractions du langage, on en fait des êtres réels ; c'est ainsi que la personnification mythique remplace le mot abstrait dont elle est issue : par exemple, *Cupido* (le désir), dans la mythologie classique.

RÉVILLE (ALBERT). — **Jésus de Nazareth, études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus** (2 vol. in-8°, Fischbacher ; t. I, x-500 p. ; t. II, 522 p.).

Cet ouvrage, d'un très haut intérêt par l'importance du sujet et des questions diverses qu'il soulève, par le talent et l'érudition de l'auteur, est divisé en sept parties : I. *Antécédents de l'histoire évangélique* ; II. *Les sources de l'histoire évangélique* ; III. *Les préliminaires de l'histoire évangélique* ; IV. *Evangile de Galilée* ; V. *Le Messie* ; VI. *La passion* ; VII. *La résurrection*.

Les chapitres qui nous paraissent surtout mériter l'attention et que nous croyons devoir signaler au lecteur sont : le chapitre I de la 2e partie (*La réalité historique de la personne de Jésus*) ; les chapitres III (*La jeunesse de Jésus*) et IV (*Jean-Baptiste*) de la 3e partie ; les chapitres II (*L'Évangile*), IV (*Les miracles de Jésus*), et VI (*La doctrine du royaume de Dieu*) de la 4e partie ; le chapitre I (*La proclamation des Douze*) de la 5e partie ; le chapitre III (*Les choses finales*) de la 6e partie. Nous citerons quelques passages :

« Comme moraliste religieux, Jésus a le droit de pénétrer dans un domaine où la loi civile ne saurait le suivre, celui du sentiment intime, de l'intention cachée. Si l'on avait toujours compris que toute cette morale du Sermon de la Montagne laisse en dehors d'elle

l'institution civile, on se serait épargné bien des controverses sans aucune utilité. C'est, du reste, cette autonomie réciproque de l'Évangile et de la loi qui constitue l'une des grandes réformes et des grandes supériorités du premier. Toute théocratie chrétienne est un non-sens. Comme théocratie, elle devrait conformer ses lois aux principes énoncés par le Christ lui-même ; comme gouvernement, elle est hors d'état de contrôler la réalité des dispositions morales auxquelles seules ces mêmes principes attachent une valeur réelle (t. II, 4e partie, ch. II, p. 4). »

« Ce qu'il est intéressant de constater, c'est que Jésus, par un sentiment extrêmement délicat de la nature de la vraie piété, ne cherche nullement dans le miracle la preuve de sa mission ni la démonstration de son enseignement. Cette observation est d'autant plus remarquable que nous en puisons la certitude dans des textes dont les rédacteurs partaient précisément du principe contraire et s'évertuaient à prouver la divinité de cette mission par le nombre et l'importance des miracles (4e partie, ch. IV, p. 80). »

« Jésus affirma toujours la victoire certaine de son Évangile. Il la crut plus prochaine qu'elle ne pouvait l'être... Plusieurs motifs inspirèrent à ses disciples l'idée qu'il reviendrait bientôt du ciel où sa résurrection l'avait fait monter, et ne distinguant plus le triomphe personnel du Messie de celui de sa cause, ils appliquèrent le thème ordinaire des apocalypses à la reproduction de ses dires sur les choses futures. Le fond lui-même de ses pensées fut nécessairement altéré en se moulant dans une pareille forme. Mais il est impossible de faire le départ de ce qui est authentique et de ce qui ne l'est pas dans cette apocalypse des synoptiques. Il est seulement certain que l'agencement, la tournure, la systématisation de ces prédictions n'appartiennent pas à Jésus lui-même et ne sauraient prétendre à la même authenticité que ses enseignements vraiment originaux et personnels (6e partie, ch. III, p. 325). »

Les vues de M. A. Réville sur la morale du Sermon de la Montagne et sur les prédictions apocalyptiques des Évangiles sont, à notre sens, très justes. Mais nous ne croyons pas que l'on soit fondé à admettre, comme il le dit, des hésitations et des incertitudes dans la conscience messianique de Jésus. Il nous paraît que Jésus, après le baptême au Jourdain et la Tentation au désert, s'est toujours attribué à lui-même la fonction et le titre de Messie, mais toujours en un sens spirituel, c'est-à-dire nettement anti-judaïque, en un sens que pouvaient difficilement comprendre les esprits auxquels il s'adressait ; ce qui devait, en raison des habitudes mentales résultant de la tradition et du langage même, donner lieu à de singulières méprises. Il nous paraît que sa filialité divine et son messianisme spirituel, le royaume de Dieu, invisible et intérieur aux âmes, qu'il annonçait et la loi morale et religieuse, toute spirituelle, qu'il opposait avec autorité à la lettre de la tora, étaient, pour lui, choses inséparablement liées.

ROBERTY (E. de). — **L'Éthique. Le Psychisme social : deuxième essai sur la morale considérée comme sociologie élémentaire** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 218 p.).

Ce second essai sur l'éthique comprend sept chapitres : I. *La morale embryonnaire ;* II. *L'héritage du passé ;* III. *Erreurs et vérités confondues ;* IV. *La vie et la socialité ;* V. *La lutte pour l'existence ;* VI. *La morale et la nature :* VII. *L'altruisme et l'individu.*

L'idée maîtresse de M. de Roberty est la réduction de la morale à la sociologie. Elle le conduit à ramener la notion du bien à celle du vrai, ce qui lui paraît conforme à l'esprit de la science, laquelle remplace, partout où elle pénètre, l'idée de but ou de fin par celle de cause. « Nous ne pouvons, dit-il, concevoir aujourd'hui le bien mathématique, logique, physique, biologique, que sous l'aspect du vrai mathématique, logique, physique et biologique. Mais un jour viendra où le bien, le bonheur individuel et collectif, se définiront comme la pure vérité sociologique (p. 8). » L'esprit scientifique, dirons-nous, n'a pas de peine à éliminer les concepts de bien et de mal de la mathématique, où ils ne sont introduits que par l'imagination, de la physique et de la chimie, où l'observation ne saisit rien à quoi ils puissent s'appliquer. Mais il ne saurait l'exclure de la biologie et de la sociologie. La maladie a ses conditions et ses lois qui font partie des vérités biologiques. Les conditions du mal social, du malheur collectif, sont des vérités sociologiques comme les conditions du bien social, du bonheur collectif. On ne peut donc confondre le bien et le vrai ni en biologie ni en sociologie.

D'après ses vues positivistes, on ne peut s'étonner que M. de Roberty juge sévèrement l'œuvre de Kant. Il lui reproche d'apercevoir dans la morale « une sorte de nouvelle et vaste classe, méthodologiquement distincte de la connaissance scientifique » ; de la placer « à la fois au-dessus et à côté de la science proprement dite » ; de « prétendre soustraire la conscience au contrôle de la raison spéculative » ; de voir dans la loi morale « autre chose que le prolongement, le complément, l'appendice de la loi naturelle (p. 51 et suiv.) ». Il n'est pas un de ces reproches qui ne soit mérité, mais qui ne soit, à nos yeux, un titre de gloire pour le philosophe de Kœnigsberg. S'il doit être considéré comme le fondateur de la morale rationnelle, c'est précisément parce qu'il a compris et montré, par une analyse qui n'avait pas été faite avant lui, que la morale est autre chose qu'un art subordonné à la science proprement dite, comme la médecine et l'hygiène, par exemple, le sont à la biologie ; que la loi morale, idéal impératif, n'a rien de commun avec les lois fatales de la nature ; que la conscience est raison *pure*, c'est-à-dire qu'elle a ses principes *a priori*, comme la raison spéculative, et que ces principes sont indépendants de ceux qui régissent l'expérience.

Ce qu'il n'a pas vu, selon nous, ce que le chimérique noumène l'a empêché de voir, c'est que les principes *a priori* de la raison pratique, les concepts d'obligation et de liberté, ne sauraient être absolument séparés des principes *a priori* de la raison spéculative ; c'est qu'ils s'appliquent, eux aussi, aux phénomènes et descendent dans l'expérience, où ils concourent avec le principe du nombre et avec la critique idéaliste de l'espace, à limiter le déterminisme et à résoudre les antinomies que le criticisme kantiste a laissés régner dans le monde de la science.

SABATIER (AUGUSTE). — **Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire** (in-8°, Fischbacher ; XVI-415 p.).

Cet ouvrage, d'un très haut intérêt, par la nature du sujet et par le beau talent de l'auteur, comprend trois parties qui « se rapportent l'une à l'autre comme les trois étages d'un même édifice (*Préface*, p. 1) ». La première traite de la religion et de son origine ; la seconde, du christianisme et de son essence ; la troisième, du dogme et de sa nature.

M. Sabatier définit l'essence de la religion « un commerce, un rapport conscient et voulu, dans lequel l'âme en détresse entre avec la puissance dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée (p. 24) ». Dans le sentiment religieux il y a deux éléments : l'un passif, le sentiment de dépendance ; l'autre passif, le sentiment de confiance. La prière, qui est la religion en acte, concilie ces deux éléments. « La prière, en jaillissant de notre état de misère et d'oppression, nous en délivre. Il y a en elle de la soumission et de la foi. La soumission nous fait reconnaître et accepter notre dépendance, la foi transforme cette dépendance en liberté (p. 25). »

De l'idée générale de la religion, l'auteur passe aux notions de la révélation, du miracle et de l'inspiration. Il ne saurait, selon lui, y avoir deux révélations différentes de nature et opposées l'une et l'autre. La révélation est une, à la fois surnaturelle et naturelle : surnaturelle par la cause qui l'engendre, naturelle par ses effets. Elle est intérieure, « parce que Dieu, n'ayant point d'existence phénoménale, ne se peut révéler qu'à l'esprit (p. 52) ». Elle se développe « avec le progrès de la vie morale et religieuse (p. 53) ». Elle est individuelle, car c'est toujours dans une individualité qu'elle se fait d'abord ; mais elle tend à devenir universelle par la parole et par l'écriture (p. 56).

M. Sabatier rejette le miracle, non seulement le miracle physique, mais encore le miracle psychologique, l'inspiration. A ceux qui assimilent le miracle à un acte de liberté, disant que, « puisque l'homme peut librement intervenir dans la nature sans la bouleverser, Dieu le peut également », il répond que « Dieu n'est pas une cause phénoménale et particulière, dont on peut signaler la pré-

sence à un moment précis de la chaîne des êtres et des choses plutôt qu'à un autre (p. 82) ».

Dieu n'est pas une cause phénoménale ; son activité ne se manifeste que par la série des causes secondes en lesquelles il est présent comme leur cause efficace ; on ne doit lui attribuer aucune action particulière et libre qui s'engrènerait dans cette série. Voilà l'idée maîtresse qui résume la philosophie religieuse de M. Sabatier. C'est la négation de tout anthropomorphisme, c'est-à-dire de toute ressemblance, de toute communauté d'attributs entre Dieu et l'homme. L'auteur est très logiquement conduit à cette négation par le criticisme kantiste. Pour lui, comme pour Kant, les deux lois mentales de l'espace et du temps sont inséparables. Il faut donc que Dieu soit soumis à l'une et à l'autre, ou élevé au-dessus de l'une et de l'autre. Un Dieu soumis à la loi de l'espace comme à celle du temps, c'est l'idolâtrie. Un Dieu élevé au-dessus du temps comme de l'espace, c'est l'agnosticisme. Et M. Sabatier nous oblige à choisir entre l'agnosticisme et l'idolâtrie. « Chez nous, dit-il, la conscience, la pensée, les sentiments sont liés à un organisme matériel, à un système nerveux, à un cerveau, sans lesquels nous ne pouvons pas les concevoir. Prêtera-t-on à Dieu un corps et un cerveau ? Si on le fait, n'est-ce pas de l'idolâtrie ? Si on ne le fait pas, ne faut-il pas avouer que Dieu, dans son être et dans les formes métaphysiques de son être, débordant l'espace et le temps, nous est inconnaissable, en ce sens qu'il échappe à nos moyens, non pas de représentation symbolique, mais de définition scientifique (p. 398, note)? »

Il ne nous paraît pas difficile d'échapper à ce dilemme de M. Sabatier. Un théologien néo-criticiste peut faire remarquer que c'est une erreur grave de l'*Esthétique transcendantale* d'avoir mis sur le même plan et au même rang le temps et l'espace ; que l'espace est la forme contingente de certains esprits, créés avec la sensibilité visuelle et tactile, tandis que le temps est la forme nécessaire de toute conscience, de tout esprit ; que l'on peut donc soumettre Dieu, en son être et en son activité, à la loi du temps, sans le soumettre à celle de l'espace ; que l'on peut très bien concevoir en Dieu conscience, pensée, sentiments, volonté, sans lui prêter un corps et un cerveau ; que la personnalité divine est le principe essentiel de la religion, de toute religion ; qu'il faut maintenir ce principe, comme rationnellement connaissable, contre le symbolisme agnostique, et qu'on est fondé à le maintenir, tout en repoussant l'idolâtrie, c'est-à-dire l'anthropomorphisme corporel ou spatial des religions inférieures [1].

(1) Voyez dans l'*Année philosophique* de 1890 (p. 298) et dans l'*Année philosophique* de 1893 (p. 261) les articles que nous avons consacrés à deux écrits antérieurement publiés par M. A. Sabatier, l'un sur la vie et l'évolution des dogmes, l'autre sur la connaissance religieuse, et qui sont devenus deux des chapitres les plus intéressants et les plus importants de son ouvrage sur la *Philosophie de la religion*.

SABATIER (Auguste). — **La Religion et la Culture moderne**, conférence faite au Congrès des sciences religieuses de Stockholm (in-8°, Fischbacher; 43 p.).

M. A. Sabatier traite, en cette très intéressante brochure, des rapports de la religion et de la culture moderne. A en juger par l'apparence, un mot résume et traduit ces rapports : le mot *conflit*. « La culture moderne se fait irréligieuse, parce qu'elle ne voit de triomphe possible, par elle, que dans l'extirpation même de la religion. La religion, par contre, se fait souvent antiscientifique et illibérale : parfois même, elle vise à remettre en tutelle la pensée émancipée, car il lui semble qu'elle ne pourra prospérer ni même vivre, si la science reste sans frein et si l'homme achève de se rendre indépendant (p. 7). » Ainsi, destruction de la religion ou domestication de la science, triomphe de la culture irréligieuse ou triomphe de la superstition : tel est le dilemme qui semble se poser. Est-il possible d'échapper à ce dilemme? Le conflit de la religion et de la culture moderne est-il, par la nature des choses, irréductible?

Le principe de la culture moderne est l'*autonomie*. Ce principe règne en philosophie avec le doute méthodique et l'évidence de Descartes : « la méthode d'autorité, quand elle se montre encore dans ce domaine, n'apparaît plus que comme un puéril anachronisme. » Avec Kant, il a étendu son empire de la raison à la conscience morale : « Le devoir, pour être reconnu comme tel, doit sortir de la loi impérative intérieure. » Depuis Galilée, il domine les sciences physiques, sous le nom de méthode expérimentale. Il a conquis la philologie, l'exégèse, la critique historique : « la méthode historique et critique, c'est encore une forme et un prolongement de la méthode expérimentale elle-même. » Enfin, il éclate avec plus de puissance encore dans l'ordre politique et social : « partie de l'axiome moral que l'homme n'est pas un esclave, qu'il a le droit de s'appartenir, l'évolution des sociétés modernes tend de plus en plus au *self-government*. »

Au principe d'autonomie s'oppose le principe d'*hétéronomie*, qui, si l'on considère la foi traditionnelle des Églises, apparaît comme le principe de la religion. Mais il faut, selon M. Sabatier, distinguer dans la religion deux choses : le sentiment religieux et le dogme. C'est dans le dogme qu'il met l'hétéronomie ; c'est par le dogme que la religion lui paraît entrer en conflit avec la culture moderne. « Si la religion pouvait rester à l'état de sentiment intérieur et de vie de l'âme individuelle, elle se trouverait sans doute au-dessus ou tout au moins en dehors de la science et de la politique modernes, et le conflit ne se produirait pas (p. 13). »

Si le conflit se produit et semble irréductible, c'est qu'on attribue au dogme un caractère absolu et immuable et qu'on veut l'imposer

à la pensée moderne au nom d'une autorité extérieure tenue pour divine. La conciliation de la religion et de la science ne présente aucune difficulté, si l'on se rend compte que le dogme ne doit pas être pris pour l'essence, pour le fond de la religion ; qu'il en est la forme, une forme qui a changé, qui a évolué, qui peut et doit changer, évoluer encore. « Tout ce qui est extérieur dans la religion : dogmes, rites, organisme social, hiérarchie, naît dans le cours de l'histoire et se modifie incessamment par l'histoire : tout cela tombe sous la juridiction de la critique qui, une fois éveillée, ne saurait plus abdiquer. Mais tout cela n'est que le corps de la religion. Son âme est ailleurs ; elle est dans la conscience de l'homme religieux, dans l'expérience intime de la piété. Or, la piété, c'est *Dieu sensible au cœur*.... Qui ne voit que la religion ainsi comprise, comme sentiment et expérience de l'âme, non seulement échappe aux contradictions de la science, mais encore s'impose à la science elle-même, comme un phénomène normal que le savant serait coupable de négliger. L'opposition de la religion et de la science n'est donc plus absolue ; elle se ramène à la naturelle diversité des facultés mystiques et des facultés théoriques ou rationnelles (p. 30). »

En ce passage se résume la pensée de M. Sabatier sur les rapports de la religion et de la culture moderne. Le conflit qui existe entre elles ne peut avoir rien de nécessaire : parce que la religion est, par son origine et son essence, étrangère aux facultés rationnelles ; parce que les doctrines lui sont extérieures, tout comme les rites et la hiérarchie ; parce que, considérée en ce qui lui est propre, elle se réduit à l'expérience de la piété, c'est-à-dire au pur sentiment.

Nous ne saurions admettre ces vues de l'auteur sur la nature de la religion. Ce n'est pas résoudre l'antinomie dont il s'agit, c'est en supprimer l'un des termes que de mettre la religion hors des facultés rationnelles et de la rapporter uniquement au cœur ; l'idée n'est pas, comme le rite, une simple forme, quelque chose qui vient du dehors s'ajouter au sentiment religieux préexistant : celui-ci enveloppe dès l'origine, et nécessairement, certains jugements, certaines croyances. La conscience religieuse est, comme la conscience morale, autre chose qu'un sentiment : c'est la raison encore, la raison appliquée à un certain ordre de vérités. Il n'y a pas de religion, — pas plus qu'il n'y a de morale, — sans croyances, sans doctrines. Nous disons, nous aussi, que le conflit de la religion et de la culture moderne n'a rien de nécessaire. Mais c'est au sein de la raison, où il se produit, qu'il doit prendre fin par l'extension consciente du principe d'autonomie aux croyances et aux doctrines qui constituent la connaissance religieuse. On ne voit pas pourquoi cette extension serait impossible ; pourquoi le principe d'autonomie ne régnerait pas dans la connaissance religieuse, aussi bien que dans les autres genres de connaissances ; pourquoi il ne déterminerait pas des variations et des progrès dans les doctrines théologiques,

aussi bien que dans les doctrines philosophiques, morales, physiques et historiques. Le conflit n'est logiquement irréductible qu'entre la science (prise au sens le plus général) et une religion qui prétend imposer des limites au principe d'autonomie en vertu de l'infaillibilité surnaturelle de ses organes. Quant aux contradictions que présentent des connaissances qui semblent pouvoir invoquer au même titre le principe d'autonomie, l'idéalisme néo-criticiste les résout facilement, en nous apprenant à n'accorder qu'un caractère relatif à l'expérience sensible régie par la catégorie de l'espace, et donc précisément à la science proprement dite, c'est-à-dire à celle dont le monde sensible est l'objet et qui a reçu le nom de *positive*.

SECRÉTAN (Henri-F.). — **La société et la morale, notes et aperçus** (in-12, Félix Alcan ; III-400 p.).

L'auteur a essayé de se rendre compte « de la manière dont se sont formés et se sont transmis les commandements intérieurs de faire et de ne pas faire (*Avant-propos*, p. II) » ; et il a été conduit à l'explication donnée depuis longtemps par les moralistes de l'école empirique et utilitaire. Il l'expose, à son tour, d'après ses réflexions personnelles, mais sans y rien ajouter d'original. Elle est clairement résumée dans les pages 112-119, où il analyse les mobiles qui déterminent ce que l'opinion considère comme une bonne action, et où il montre l'origine de ces mobiles dans les besoins de l'individu et de la société. Nous citons :

« Un médecin fatigué de travail se lève au milieu de la nuit pour voir un malade. Quels sont les mobiles qui peuvent le déterminer à s'imposer cette peine ?

« 1° Un sentiment : la sympathie, la pitié. C'est une souffrance de savoir que quelqu'un souffre et c'est un besoin de le soulager...

« 2° L'idée de la justice : faire à autrui ce que je voudrais qui me fût fait. Il y a dans l'idée de la justice un sentiment de pitié et un calcul inconscient de prévoyance. Je puis avoir besoin du secours d'autrui, de sa bienveillance, j'assure l'ordre social dont je bénéficie en aimant et en faisant aimer la justice...

« 3° L'intérêt de sa clientèle : obligé de gagner sa vie en échangeant ses services, il doit se concilier l'estime du milieu social dont il vit...

« 4° La curiosité scientifique peut aussi être un des motifs déterminants dans certains cas.

« 5° L'idée de la liberté peut solliciter un médecin philosophe à chercher le plaisir intellectuel de faire un effort, de choisir la peine pour discipliner sa sensibilité.

« 6° Le sentiment religieux, qui recommande la bonté et la charité comme un devoir dont la négligence peut entraîner des sanctions métaphysiques.

« 7° Enfin, dans une commune isolée, le refus de soins peut à la rigueur entraîner une sanction civile, si on établit qu'un engagement professionnel n'a pas été tenu.

« Chacun de ces mobiles peut être la note dominante de l'orchestre mental dont les autres sont des harmoniques suivant le caractère et l'éducation de l'agent... La nature complexe de l'agent appelle un concours de mobiles : leur résumé fonctionnel s'exprime sous la forme d'un devoir faire.

« L'idée du devoir n'est catégorique que quand le devoir s'applique à des actes habituels que l'individu ne discute plus...

« Ce n'est pas le devoir qui définit le bien; c'est au contraire le bien, c'est-à-dire l'expression des besoins généraux d'une société, qui dicte le devoir de l'individu...

« Ce n'est pas dans l'idée vide du devoir qu'il faut chercher le fondement de la morale. La forme impérative du jugement moral intérieur est l'écho des commandements de faire et de ne pas faire que l'enfant a reçus de la discipline familiale, forme transmise héréditairement comme le langage. »

Il nous paraît inutile de défendre ici contre la psychologie morale de M. Henri Secrétan les principes de Kant sur la distinction des inpératifs, sur le respect de la personne humaine, envisagée comme fin en soi, sur le rapport des idées de devoir et de bien. Ces principes, chez qui a compris leurs rapports avec les autres éléments essentiels de la raison, ne sauraient être ébranlés par une analyse où l'idée de justice est ramenée à celles de pitié et d'intérêt. Nous ne contestons nullement que des commandements extérieurs ne puisent devenir intérieurs, se transformer en jugements moraux ; mais cette transformation n'est possible que parce que la conscience morale se les approprie, en leur appliquant sa forme impérative préexistante.

STRADA (J.). — **La religion de la science et de l'esprit, pour constitution scientifique de la religion** (2 vol. in-8°, Félix Alcan ; t. I, XVI-405 p. ; t. II, XII-578 p.).

L'idée maîtresse que M. Strada développe dans le premier volume de cet ouvrage est que la religion et la science ont au fond le même objet : que cet objet est la Force ou Énergie absolue, inconnue et inéluctable; que la religion est la croyance à l'Énergie et la science la conception de l'Énergie ; que l'Énergie absolue est partout ce que l'homme a adoré sous le nom de Dieu en mille modes différents ; que le sentiment scientifique de l'Energie précède en tout homme le sentiment religieux ; que la religion est l'émotion de la science, à laquelle elle est partout et toujours proportionnée ; que la religion est un fait général dans l'histoire, parce que sa base scientifique, le sentiment de la Force inconnue et absolue, est un fait général ; que

toutes les religions rentrent l'une dans l'autre par le sentiment général de la Force absolue qui en est le fond même.

Selon notre auteur, le monothéisme est la première conception que l'humanité ait pu avoir d'une Foi quelconque. « Rien de plus naturel, dit-il, et de plus nécessairement logique. Tous les autres cultes sont des analyses plus ou moins compliquées auprès de ce sentiment primitif et général d'admiration craintive de la force inconnue et fatale. Toute analyse réfléchie est postérieure à cette synthèse première faite d'émotion (t. I, p. 23). »

Pourquoi a-t-on méconnu ce monothéisme primitif? « On a confondu, dit M. Strada, la religion avec les cultes et les codes des médiateurs. Or, c'est tout autre chose. Les codes des médiateurs, les cultes sont des formes réfléchies de la religion; mais la religion en elle-même est l'axiomatique reconnaissance de la puissance supérieure, cachée, inconnue, innommée, inéluctable, fatale, qui reste le fond de toutes les fois. La religion des primitifs est comme une science qui n'en serait qu'à son axiome premier, constitutif (p. 28). »

Entre la Force absolue, unique Dieu primitif, et l'esprit humain, les Fois, nées de la réflexion et de l'analyse, ont placé des médiateurs, inspirés ou fils de Dieu, dont la parole, devenue dogme, a immobilisé les sociétés, au lieu de les pousser au progrès légitime. A l'autorité surnaturelle de ces médiateurs ou révélateurs, M. Strada oppose la science de la méthode qui doit fonder la religion scientifique. Il n'y a, dit-il, qu'un seul médiateur, lequel est donné par la nature : c'est le fait. La science n'en peut admettre d'autre, et il suffit à la religion. C'est par le fait que Dieu se révèle à nous. Le fait est la réalisation de l'idée de Dieu. « Si le peintre mort a mis son idée dans le tableau, si le père en mourant met son idée dans la lettre qu'il écrit à son fils, le spectateur, le fils, en voyant ces faits : le tableau, la lettre, vivent de la pensée du peintre et du père, et jamais ils ne verront le peintre ni le père! Voilà comment le Fait médiateur établit le rapport entre Dieu et l'homme (p. 163). »

Quelle est cette Force ou Énergie absolue, objet de conception et d'adoration, axiome commun de la science et de la religion primitives? Le second volume de l'ouvrage répond à cette question. On pourrait croire que la réponse est matérialiste ou panthéiste. Il n'en est rien. L'auteur repousse le matérialisme et le panthéisme, et il désigne sa doctrine par le nom de *théisme scientifique* : « Dieu, dit-il, ne perd rien de sa force, et il ne fait pas vivre sa propre force dans le monde et les êtres (t. II, p. 31). » Cette Force ou Énergie absolue, qui est Dieu, est Esprit pur. Infinie, elle ne peut se confondre avec le monde, qui est fini. Elle se communique, dans la création, par l'Idée, qui est puissance motrice. « L'Énergie absolue première n'est que Pensée et Pensée infinie, donc Esprit pur. Le propre de la Pensée est la puissance de communiquer la force à l'idée, et l'idée est le moteur premier. Les forces nées de l'Idée

motrice ne sont que des forces créées, donc non éternelles (p. 56). »

M. Strada explique le mal par la nécessité où est Dieu de créer de l'imparfait et du fini. « Le mal, dit-il, est une fatalité du fini, une fatalité pour l'Infini. Cette fatalité est indépendante de la volonté de Dieu. Elle lui est imposée par son essence de Dieu, qui ne peut se modifier, se doubler, et doit fatalement rester le seul Éternel, Parfait, Absolu. Elle lui est imposée par l'essence du fini, seule essence qu'il puisse créer (p. 130). »

Il s'applique à établir par des inductions scientifiques l'immortalité de l'âme. Il tient que, dans l'immortalité, « l'âme ne peut arriver à la connaissance intégrale de Dieu, à plus forte raison, à la confusion nirvanique avec Dieu ». Mais la vie intellectuelle et animique consistera dans un incessant progrès de la connaissance de Dieu. « Et comme l'essence de Dieu est infinie et que l'infini ne se clôt pas, ce sera donc nécessairement un progrès sans fin, donc un sentiment d'admiration et d'amour incessant. Car ce progrès intellectuel sera suivi de l'émotion religieuse qui est l'amour (p. 306). »

M. Strada admet que l'homme, dans la vie future, subira une peine proportionnelle à ses fautes et à ses crimes. Cette peine sera appliquée, non par la volonté d'un Dieu justicier, mais en vertu de la *loi d'acclimatation céleste*. « Dieu n'a nul besoin de juger, de punir. L'âme, arrivant au milieu céleste, se trouvera inapte par le crime, le vice, la faute, à habiter ce séjour de perfection. Donc proportionnellement à la faute, au vice, au crime, elle subira cette peine d'en être privée et de ne le concevoir que pour souffrir davantage de n'y pas participer. Pourquoi? Parce qu'elle n'est pas acclimatée (p. 557). »

TEISSONNIÈRE (PAUL). — **Exposé systématique de la philosophie morale de Charles Secrétan** (in-8°, imprimerie Bonneville, Montauban, p. 86).

Nous nous bornerons à citer les « épithèses critiques » qui forment la conclusion de cette brochure, en leur opposant nos propres vues, brièvement formulées, sur les mêmes questions :

« I. Nos jugements d'obligation psychologiquement ne se peuvent pas confondre avec un jugement de conséquence à soi-même ; ils ne nous apparaissent pas au moment où nous les formulons comme étant déduits d'un principe général quelconque, ni comme l'ayant jamais été ; ils sont antérieurs dans l'ordre chronologique à la connaissance que nous avons des maximes universelles de conduite. »

L'idée de devoir n'est certainement pas celle de nécessité logique ; elle n'est pas tirée du raisonnement, auquel car elle ne serait qu'un impératif hypothétique. Elle est inhérente à la raison, dont elle constitue un élément essentiel. Elle se pose toujours implicitement ou explicitement, sous forme de principe universel, de maxime univer-

selle. Elle est majeure, et non conclusion ; majeure présente — qu'on s'en rende ou non compte — dans les jugements moraux particuliers.

« II. L'explication théologique que Secrétan propose du devoir rend compte exactement de sa forme impérative... Mais elle nous est interdite par les contradictions de la conscience dont on ne peut faire peser la responsabilité sur Dieu sans le détruire. »

L'idée du devoir ne peut être expliquée et n'a pas besoin de l'être, parce que c'est une idée première et irréductible. L'explication sécrétaniste du devoir par une volonté pure, absolue, détruit en réalité cette idée en la réduisant à celle de commandement amoral. Il est clair que si le commandement s'expliquait et se légitimait par la perfection morale de la volonté divine, il y aurait cercle vicieux. C'est la nature même de la loi morale qui s'oppose à l'explication théologique qu'en donne Secrétan. Mais on ne peut accorder aucune valeur à l'objection tirée des contradictions de la conscience, attendu que la conscience peut être obscurcie et faussée par l'usage même que l'homme fait de sa liberté.

« III. L'interprétation théologique du sentiment d'obligation n'étant pas admissible, puisque le devoir est, à vrai dire, un phénomène de suggestion non divine, mais sociale, il est nécessaire, pour fonder la métaphysique des mœurs, de trouver un équivalent scientifique de la sanction religieuse. »

Si l'explication théologique de la loi morale n'est pas admissible en ce sens que le devoir a son principe dans le commandement divin, elle l'est parfaitement en ce sens que l'idée du devoir, inhérente à la raison divine, forme, par la volonté créatrice, un élément essentiel de la nature des esprits créés. Pour qui croit au Dieu créateur, dire que l'idée du devoir est un élément essentiel de notre nature mentale, n'est-ce pas dire, en réalité, qu'elle vient de l'auteur de cette nature ? C'est ôter à cette idée ses caractères spécifiques, c'est la dénaturer, que d'y voir et d'y montrer un phénomène de suggestion sociale. Nous ne savons ce que M. Teissonnière entend par « sanction religieuse » ; il veut sans doute parler du postulat de l'immortalité. Si telle est sa pensée, nous disons que ce postulat, pas plus que le devoir, ne saurait avoir d'équivalent.

« IV. La méthode criticiste à laquelle se rattache Secrétan, en posant *a priori* l'inviolabilité du devoir et sa valeur absolue nous semble négliger le plus important problème de la morale qui est tout justement de persuader cette valeur absolue du devoir et sa rationalité à quiconque les met en doute. »

L'inviolabilité, la valeur absolue du devoir est inséparable de l'idée même du devoir ; elle s'affirme *a priori* avec cette idée ; pas plus que cette idée elle ne peut s'expliquer. On la persuade, en éveillant la conscience morale, en l'excitant et en l'aidant à s'analyser elle-même et à séparer le principe qui lui est propre de la passion et de l'intérêt.

« V. La certitude de notre arbitre est bien, comme le veut Secrétan, une condition indispensable de notre croyance à la rationalité du devoir ; mais cette croyance, loin de fonder logiquement la certitude de notre arbitre, au contraire en dépend... A notre sens, la liberté n'est pas une hypothèse, mais un fait. »

C'est bien de l'idée du devoir, c'est-à-dire de réels impératifs, que se déduit l'idée de liberté, c'est-à-dire de réels possibles. La liberté n'est pas un fait de conscience, d'observation psychologique. La conscience ne peut savoir si tel acte que nous disons libre n'a pas été déterminé, nécessité par un antécédent qui lui échappe. La liberté ne se démontre pas, parce que c'est une idée première. Il y a des motifs d'y croire, et le plus fort de ces motifs est le rapport qui la lie à cette autre idée première, l'obligation, si bien qu'on ne peut croire à celle-ci sans croire à celle-là.

« VI. Par sa cosmologie organique et son spiritualisme leibnizien, Secrétan mérite d'être considéré comme un des précurseurs les plus authentiques de la conception bio-sociologique du monde, qui pourrait bien être ce que M. Fouillée se plaît à appeler la philosophie de l'avenir. »

La conception bio-sociologique du monde, telle que l'entendent M. Fouillée et M. Izoulet, est une conception panthéiste que nous repoussons à des points de vue divers. Il se peut qu'elle ait un bel avenir ; ce qui ne prouve pas qu'elle apporte la vérité.

VUILLEUMIER (H.). — **La première page de la Bible, étude d'histoire religieuse** (in-8°, librairie F. Rouge, Lausanne ; 41 p.).

« J'ai quelque peur, a écrit Vinet à propos d'un ouvrage de philosophie catholique de l'histoire, qu'à force de manier et pétrir, comme une cire molle, ce texte (du récit biblique de la création) qui paraissait si ferme et si net, on ne lui ôte pour longtemps toute espèce de consistance. A mesure que la science enfante un nouveau système ou seulement révèle un nouveau fait, voilà que Moïse s'y prête ; d'abord il avait dit ceci, rien que ceci : mais, si l'on veut, il aura dit le contraire... L'étude des couches fossiles a paru révéler des créations séparées les unes des autres par des siècles ; et dès lors les *jours* dont parle Moïse sont devenus des *époques*... N'oublions pas qu'un texte qui a tous les sens finit par n'en avoir aucun, et prenons garde ! »

En lisant l'excellente brochure de M. Vuilleumier, on s'assure que le « prenons garde » de Vinet est parfaitement justifié ; que le texte de la Genèse a un sens ferme et net pour qui consent à le laisser parler et ne prétend pas le faire parler pour les besoins de telle ou telle cause ; qu'on ne peut, sans lui faire violence, accorder ce texte avec les enseignements actuels de la science de la nature ; qu'il faut l'expliquer, comme tout autre document historique, d'après le temps

et le milieu où il a pris naissance ; qu'il s'agit de voir quel sens il devait avoir pour son auteur et pour ses lecteurs hébreux ; que d'ailleurs cette première page de la Bible ne perd rien en grandeur et en prix, mais qu'elle a, au contraire, tout à gagner au point de vue religieux, surtout au point de vue religieux, à être comprise à la lumière de l'histoire.

M. Vuilleumier montre très bien que l'apologétique ne peut être prise au sérieux quand elle transforme les jours de la Genèse en périodes d'une durée indéfinie pour permettre aux naturalistes d'y loger les milliers et les milliers d'années dont ils peuvent avoir besoin pour expliquer la configuration actuelle de la surface terrestre :

« En hébreu comme en français, un jour est un jour, une journée de travail est une journée de travail. Toutes les subtilités, tous les artifices d'une exégèse trop complaisante ne changeront rien à ce fait. Cela d'autant moins que le refrain qui marque chaque pause parle tout uniment de *soirs* et de *matins* servant à délimiter, tout comme aujourd'hui, les deux moitiés, diurne et nocturne, de chacun des six jours astronomiques de la semaine. Mais ce qui est plus décisif, s'il est possible, que la lettre du texte, c'en est l'esprit.

« Qui ne voit que ce qui importait à l'auteur israélite, c'était précisément de présenter la première semaine du monde, avec le sabbat divin qui la termine, comme le prototype de la semaine et du sabbat institués en Israël ? Qui ne sent dès lors que c'est ôter à cet *heptaméron*, à ce partage en sept journées, sa raison d'être ; que c'est méconnaître la signification religieuse, la valeur normative qu'il devait avoir aux yeux de l'Israélite pieux ; bref que c'est aller directement à l'encontre de la pensée de l'auteur, je dirai même à l'encontre de sa foi, que de travestir les *jours* en des époques d'une durée indéfinie, de briser ou de disloquer le cadre de la *semaine*, d'étendre ce premier *sabbat* dont il est dit (notez bien ce verbe au parfait) qu'Elohim *s'y est reposé*, de l'étendre, dis-je, jusqu'à l'ère actuelle, où Dieu, ayant cessé de « créer », se reposerait, dit-on, en se bornant à « conserver » et à gouverner l'univers (p. 16) ? »

M. Vuilleumier analyse le récit biblique de la création et en fait ressortir l'harmonieuse symétrie. Par certains indices, que révèle cette analyse, il est conduit à admettre que le cadre de la semaine n'a pas fait, dès l'origine, partie intégrante du récit ; qu'il y a été adapté de seconde main ; qu'on se trouve ainsi en présence de ce qui pourrait s'appeler une édition augmentée, datant d'une époque où le sabbat avait acquis pour la conscience religieuse d'Israël une signification et une importance toutes nouvelles (p. 17). Il y a lieu de croire, selon lui, que la première version mettait surtout en relief la manière souveraine dont le Dieu unique avait disposé de la matière pour réaliser son dessein. « Sur ce récit plus ou moins ancien, qui ne spécifiait rien quant à la *durée* de l'œuvre créatrice, est venue se

greffer ensuite l'idée sabbatique. Ce qui caractérise cette rédaction de seconde main, c'est l'analogie qu'elle établit entre l'œuvre du créateur et celle d'un ouvrier qui travaillerait avec méthode et avec art, de façon à remplir sa tâche dans l'espace d'une semaine (p. 22). »

Mais d'où provenait l'ancien récit cosmogonique ? M. Vuilleumier y distingue une matière qui a son origine dans la tradition chaldéenne, et un esprit qui a dominé, transformé, épuisé cette matière : l'esprit monothéiste, progressivement développé, de la religion d'Israël. « L'esprit de cette religion a agi sur la matière fournie par l'antique légende, comme autrefois, selon notre récit même, le souffle d'Elohim agissait sur la masse confuse d'où devait sortir le superbe édifice de l'univers (p. 30). »

III

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

SOCIOLOGIE ET PÉDAGOGIE

ANDLER (CHARLES). — **Les origines du socialisme d'Etat en Allemagne** (in-8°, Félix Alcan ; 495 p.).

L'auteur commence par définir le socialisme. Les doctrines qu'il appelle *socialistes* présentent trois caractères fondamentaux : 1° elles estiment que la misère peut être abolie par une réforme du droit; 2° elles tiennent que le besoin social doit être envisagé avant tout et que l'organisation productive doit être adaptée à ce besoin ; 3° elles prétendent établir que les anciens modes de répartition engendrent la misère et déterminer des modes de répartition qui la supprimeraient. Ainsi, pour épuiser le contenu d'une doctrine socialiste, il faut lui demander ce qu'elle pense : 1° des principes du droit ; 2° de l'organisation du travail faite en vue du besoin social ; 3° de la répartition.

Étudier les solutions données à ces trois problèmes par le socialisme d'État en Allemagne : tel est l'objet que s'est proposé M. Andler. De là la division de son ouvrage en trois livres : I. *Le droit ;* II. *La production des richesses;* III. *La répartition*. Le livre I traite, en trois chapitres, des origines de la conception socialiste du droit, de la propriété, de la rétroactivité des lois et de l'expropriation ; le livre II, en trois chapitres également, de la conception socialiste de l'économie, de la valeur sociale et de l'organisation du travail social; le livre III, en quatre chapitres, de la notion du revenu social, de la rente foncière, du revenu capitaliste et du salaire.

M. Andler fait connaître la marche des idées en Allemagne sur ces différents sujets, de Hegel à Rodbertus et à Lassalle, en passant par Savigny, Gans, Thünen et List. Il expose, non les systèmes individuels de ces théoriciens, mais la part que chacun d'eux a prise à l'élaboration du socialisme d'Etat. « On ne trouvera ici, dit-il, qu'une suite de *monographies d'idées* (p. 11). » Il explique et justifie cette méthode d'exposition monographique, en faisant remarquer qu'elle « permet de rapprocher les idées partielles et capitales par où va-

lent les systèmes », et que, si l'enchaînement des idées dans l'esprit de leur inventeur offre un intérêt de curiosité, « leur place dans cet autre système plus vaste, plus durable et impersonnel, qui s'appelle la science, importe bien davantage (p. 12) ».

Notons ce mot *la science*. Le socialisme d'État apparaît à notre auteur comme une science qui s'est formée, en Allemagne, des solutions successivement apportées par les auteurs dont nous avons cité les noms à un certain nombre de problèmes juridiques et économiques. Cette science aurait été constituée, en ses lignes générales, par Rodbertus qui « seul, à tous les problèmes posés, a donné une réponse originale (p. 13) » ; et il n'y aurait plus qu'à la développer et à l'appliquer.

Nous ne saurions, quant à nous, donner le nom de science à la doctrine socialiste de Rodbertus. A la base de cette doctrine est une fausse idée de la valeur, dont la priorité paraît appartenir à Proudhon. Comme Proudhon, Rodbertus voulait que la valeur fût une qualite réelle des produits, mesurable par le travail qu'ils ont coûté, indépendante des désirs qu'ils sont destinés à satisfaire et, par suite, de la loi d'offre et de demande. Il méconnaissait la subjectivité et la relativité essentielle de la valeur. « En quoi, avait dit Proudhon (*Contradictions économiques*, t. I, p. 78), l'idée de mesurer, et par conséquent de fixer la valeur, répugne-t-elle à la science? Tous les hommes croient à cette fixation ; tous la veulent, la cherchent, la supposent : chaque proposition de vente ou d'achat n'est en fin de compte qu'une comparaison entre deux valeurs, c'est-à-dire une détermination, plus ou moins juste, si l'on veut, mais effective... Le prix de chaque chose est débattu, j'en conviens, parce que le débat est encore pour nous la seule manière de fixer le prix ; mais enfin, comme toute lumière jaillit du choc, le débat, bien qu'il soit une preuve d'incertitude, a pour but, abstraction faite du plus ou moins de bonne foi qui s'y mêle, de découvrir le rapport des valeurs entre elles, c'est-à-dire leur mensuration, leur loi. » Quand on admet qu'à tout produit est inhérente une valeur réelle qui préexiste au contrat d'échange et que le débat et l'accord des échangistes ont pour objet de *découvrir*, on est très logiquement conduit à chercher un moyen de détermination des valeurs moins imparfait que l'échange, et qui, substitué à l'échange, mette fin à l'empirisme individualiste et réalise dans le monde l'idéal de la justice économique. Malheureusement cette théorie de la valeur qui a séduit, par ses conséquences, des esprits généreux, ne peut résister à l'examen. C'est avec raison, quoi qu'en dise M. Andler (p. 225 et suiv.), que les économistes considèrent la mesure des valeurs comme une chimère. La valeur résulte et dépend des désirs et des volontés des échangistes ; ce n'est pas une qualité qu'ils découvrent dans les choses et sur le degré de laquelle ils s'accordent, après examen et discussion, comme sur la solution d'un problème.

Voilà pourquoi, quoi qu'en dise encore M. Andler, la science ne peut réclamer le rôle d'arbitre des échanges [1].

CLAMAGERAN (J.-J.). — **La Lutte contre le mal** (in-12, Félix Alcan ; 310 p.).

Sans cesse menacé, tourmenté ou frappé par le mal, l'homme s'efforce de le prévenir, de le combattre, de le guérir ou tout au moins de l'atténuer. Il lutte contre le mal par l'effort individuel, par l'activité concertée de l'association libre, par l'intervention du pouvoir social. Examiner ces trois modes d'action contre le mal, en décrire le rôle, en apprécier l'efficacité et la portée, en déterminer les limites, en montrer l'harmonie possible : tel est l'objet que s'est proposé M. Clamageran. De là le titre et les divisions de son livre.

Dans la première partie (*l'Effort individuel*) l'auteur touche aux problèmes de la philosophie morale. Nous remarquons que, selon lui, il est nécessaire « de combiner la morale utilitaire avec la morale du devoir », parce que cette dernière nous demande « d'agir en vue de l'ordre universel », dont l'intérêt général est l'expression, et que « la connaissance de l'intérêt général repose sur l'observation des besoins, des tendances, des intérêts personnels dont il est en quelque sorte la résultante (p. 20) ». Il aurait dû, semble-t-il, commencer par définir avec précision les principes et les caractères différents des deux morales dont la combinaison lui paraît nécessaire. Les notions exprimées par les mots *devoir*, *ordre universel*, *intérêt général*, *intérêt personnel* veulent être analysées, parce que ces mots peuvent recevoir plusieurs sens.

Dans la seconde partie (*le Pouvoir social*) nous devons signaler les excellents chapitres où M. Clamageran traite de la monnaie et du crédit (p. 65-76) ; où il examine les effets que produirait l'établissement d'un minimum légal de loisir et d'un minimum légal de salaire (p. 76-82) ; où il montre que les libertés économiques (vente et échange, louage de choses et louage de services, prêt, société civile ou commerciale) sont le fondement nécessaire des libertés de l'ordre moral et intellectuel (liberté de la presse, liberté religieuse, liberté de la science et de l'art), et que la stagnation, la misère croissante, la ruine générale, la décadence progressive et la décrépitude finale, seraient les conséquences logiques du régime collectiviste (p. 85-100).

[1] Nous devons dire qu'on peut relever chez les économistes bien des contradictions et des erreurs sur la question fondamentale de leur science. Ricardo et Bastiat se sont trompés, les premier, en faisant du travail le fondement de la valeur, le second, en établissant un rapport d'opposition entre la valeur et l'utilité. M. Andler critique avec raison cette idée de Bastiat : qu'il n'y a pas de valeur pour l'individu isolé (p. 221). Nous l'avions combattue dans la *Critique philosophique* (1re série, t. XIII, p. 362).

La troisième et dernière partie est consacrée à l'association libre. L'auteur y distingue avec toute raison les congrégations des associations proprement dites. Le congréganiste, remarque-t-il, est lié à sa congrégation par un contrat d'assujettissement; il n'est pas l'associé de son supérieur; il n'a pas de comptes à lui demander; s'il est entré librement dans la communauté, « il n'a usé de sa liberté un instant que pour la perdre aussitôt et pour tomber dans cet état de dégradation qu'on qualifiait jadis de mort civile (p. 208) ». D'après la différence des principes sur lesquels reposent les congrégations et les associations proprement dites, on comprend la différence des mesures prises à l'égard des unes et des autres par les pouvoirs publics. « Là où la liberté d'association n'existe pas, il est naturel qu'il y ait un redoublement de rigueur contre les congrégations non autorisées qui présentent à la centième puissance les dangers des associations, sans les avantages et les garanties qui en sont la contre-partie. Là où la liberté d'association existe, il n'est ni extraordinaire, ni injuste qu'elle ne s'applique pas aux congrégations (p. 209). »

M. Clamageran a très bien vu que l'Église catholique « a les caractères des congrégations, et non ceux des associations libres », et que « là est le grand obstacle à la séparation des Églises et de l'État dans les pays de race latine ». « Même aux États-Unis, dit-il, dans l'État de New-York, on a été obligé de faire une loi spéciale applicable à l'Église catholique, le droit commun des associations ne pouvant pas lui convenir et l'État aimant mieux y déroger que de l'adultérer. C'est cette difficulté qui explique et, dans une certaine mesure, justifie les concordats (p. 229). »

DURKHEIM (EMILE). — **Le suicide, étude de sociologie** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; XII-462 p.).

Il résulte de la statistique que, pour une même société, tant que l'observation ne porte pas sur une période trop étendue, le nombre des suicides est à peu près invariable, Chaque société a donc, à chaque moment de son histoire, une aptitude définie pour le suicide.

L'intensité de cette aptitude se mesure par le rapport entre le chiffre des morts volontaires et la population; c'est ce que M. Durkhein appelle *le taux social de la mortalité-suicide.* Rechercher les conditions qui font varier ce taux, c'est-à-dire les facteurs sociaux du suicide : tel est l'objet de son livre. Il est divisé en trois parties. La première est consacrée à l'examen des facteurs extra-sociaux invoqués pour expliquer le suicide; la seconde, aux causes sociales et aux différents types de suicide qu'elles produisent; la troisième, aux rapports du suicide avec les autres phénomènes sociaux et aux moyens par lesquels peut être diminué le taux actuel des suicides.

Dans la première partie, l'auteur montre que ni la folie, ni l'alcoolisme (ch. I), ni la race (ch. II), ni les facteurs cosmiques, climat et

température (ch. III), ni l'imitation (ch. IV) ne suffisent pour expliquer le taux social des suicides. Entre ces causes et la régularité du phénomène qui en serait l'effet, on n'observe aucune relation définie. L'imitation est, selon M. Durkheim, un phénomène de psychologie individuelle ; elle ne doit pas être considérée comme une cause sociale ; son influence sur le suicide « n'est pas appréciable à travers les chiffres de la statistique (p. 134) ». C'est qu'elle n'est pas un facteur original du suicide : « elle ne fait que rendre apparent un état qui est la vraie cause génératrice de l'acte et qui, vraisemblablement, eût toujours trouvé moyen de produire son effet naturel, alors même qu'elle ne serait pas intervenue (p. 135). » Mais nous devons remarquer que M. Durkheim, qui combat ici les vues de M. Tarde sur le rôle de l'imitation en sociologie, donne au mot *imitation* un sens singulièrement restreint. Il n'y a, dit-il, imitation que « lorsqu'un acte a pour antécédent immédiat la représentation d'un acte semblable, antérieurement accompli par autrui, sans que, entre cette représentation et l'exécution, s'intercale aucune opération intellectuelle, explicite ou implicite, portant sur les caractères intrinsèques de l'acte reproduit (p. 115) ».

Dans la seconde partie de l'ouvrage, l'auteur classe les suicides d'après les causes sociales qui les produisent. Il distingue trois types de suicide : le type *égoïste*, le type *altruiste* et le type *anomique*. Le type égoïste de suicide est dû à l'affaiblissement du lien social, à l'excès d'individualisme. Le type altruiste vient de l'étroite dépendance où l'individu est tenu par la société. Le suicide altruiste est le suicide des sociétés inférieures ; il survit, parmi nous, dans l'armée, « parce que la morale militaire est elle-même, par certains côtés, une survivance de la morale primitive (p. 260) ». Le type anomique de suicide provient d'un état de dérèglement social, dérèglement de la société économique (crises économiques), dérèglement de l'association familiale (divorce).

Dans la troisième partie, M. Durkheim examine comment peut être arrêté l'énorme accroissement de suicides que l'on constate dans les sociétés européennes. Le remède serait « de rendre aux groupes sociaux assez de consistance pour qu'ils tinssent plus fermement l'individu et que lui-même tînt à eux (p. 429) ». Mais ni la société politique, ni la société religieuse, ni la famille ne sont maintenant aptes à exercer sur l'individu la forte action qui serait indispensable pour mettre obstacle au suicide. Cette action efficace, on ne peut désormais l'attendre, selon notre auteur, que du groupe professionnel, de la corporation reconstituée. « La corporation, dit-il, a tout ce qu'il faut pour encadrer l'individu, pour le tirer de son état d'isolement moral et, étant donnée l'insuffisance actuelle des autres groupes, elle est seule à pouvoir remplir cet indispensable office (p. 435). »

De la thèse générale soutenue par M. Durkheim en cette étude

sur le suicide nous ne dirons qu'un mot : Les causes qu'il appelle *sociales* n'ont été, à l'origine, que des causes psychologiques individuelles dont l'action s'est généralisée ; et elles ne peuvent être combattues que par l'action de plus en plus étendue d'autres causes psychologiques individuelles. Il est inutile d'ajouter que les plus sérieuses objections s'élèvent contre le remède qu'il propose, c'est-à-dire contre le pouvoir qu'il faudrait, selon lui, donner au groupe professionnel sur ses membres pour en faire un instrument de réorganisation morale. L'ouvrage est d'ailleurs plein d'observations et de vues intéressantes. Nous signalerons les excellentes pages 302-311 et 442-444 sur le mariage et le divorce.

ESPINAS (Alfred). — **Les origines de la technologie, étude sociologique** (in-8°, F. Alcan ; 295 p.).

A côté de la philosophie des sciences, il convient, selon M. Espinas, de faire une place à la philosophie des pratiques techniques ou des arts utiles. Il fait remarquer qu'entre l'évolution de l'une et celle de l'autre il y a une corrélation (p. 10), et que la seconde, jusqu'ici négligée, n'est pas moins importante que la première. « C'est une chose assez bizarre, dit-il dans une note, que notre philosophie ignore jusqu'ici cette immense quantité de productions (les manuels techniques qui encombrent les librairies modernes) et ne comprenne dans son domaine que la morale et la politique. C'est comme si pour la philosophie de la connaissance, la psychologie et la sociologie comptaient seules à l'exclusion des sciences de la nature (p. 165). »

On reconnaît à ce langage l'esprit positiviste. Ce que notre auteur trouve bizarre nous paraît très naturel, parce que nous n'avons pas de la philosophie la même conception que lui. Il y a, selon nous, une excellente raison pour que la morale soit comprise dans le domaine de la philosophie, c'est qu'elle est une science, comme la psychologie, et même, pouvons-nous ajouter, une science faite de principes *a priori*, comme les mathématiques. Il la met, ainsi que la politique et l'éducation, avec les arts mécaniques, dans la technologie générale ; et ce terme *technologie* est, pour lui, synonyme de philosophie de l'action.

M. Espinas a étudié les origines de la technologie ainsi comprise dans la religion et dans la philosophie grecques. On ne trouve, dit-il, « ni dans la religion égyptienne, ni dans la religion védique aucune vue générale sur l'action qui puisse servir d'introduction à l'histoire que nous tentons d'écrire (p. 15) ».

Dans l'histoire des origines de la technologie, dont les poètes et les philosophes grecs lui fournissent les matériaux, il distingue trois périodes. La première est à la fois naturaliste et religieuse : il lui donne le nom de *physico-théologique*. Les techniques sont alors

conçues, dans leur ensemble, « comme un don de la divinité, au même titre que les fruits de la terre et les phénomènes bienfaisants de la nature (p. 42) ». Elles paraissent immuables comme les instincts des animaux. La volonté divine, d'où on les fait venir, s'accorde avec la nature des choses.

Dans la seconde période, qui est purement naturaliste, les arts sont attribués uniquement à l'initiative et à l'habileté humaines. « Appuyés sur la connaissance des lois de la nature, qu'ils assimilent aux effets certains des mécanismes artificiels, les philosophes découvrent que partout où de telles lois sont reconnues l'action de l'homme est sûre du succès. Qu'il s'agisse des effets à produire sur les volontés, ou qu'il s'agisse des effets plus simples à obtenir des agencements de la matière, celui qui connaît la consécution des phénomènes n'a qu'à pousser les ressorts qui les meuvent pour en déterminer l'apparition. Celui qui sait peut, et le pouvoir est en raison du savoir. C'est ce que dit avec force Hippocrate. C'est ce qui résulte de tous les passages de Platon où la confiance des sophistes et de tous les autres praticiens dans l'efficacité de leur art est exposée (p. 171). »

Dans la troisième période domine l'idée d'une technique universelle fondée sur la croyance au surnaturel, c'est-à-dire à des interventions spéciales des dieux, « qui réussissent en dépit des lois physiques et sociales connues et sans la participation de l'activité humaine, même conforme aux règles de la prudence (p. 221) ».

FUNCK-BRENTANO (Th.). — **La science sociale. Morale politique** (in-8°, Plon ; 478 p.).

M. Funck-Brentano n'est pas Français d'origine. On dirait pourtant, à le lire, qu'il a fait sa philosophie à l'école de nos maîtres du premier Empire. Il croit encore au sens commun et à la logique de Port-Royal. Non pas qu'il faille médire de l'*Art de penser*, mais, à notre avis, réfuter le collectivisme en s'appuyant sur Arnauld et Nicole, c'est faire preuve d'une candeur dont seuls les disciples du vieux Thomas Reid ont donné parmi nous l'exemple. A la différence de ces disciples, toutefois, M. Funck-Brentano réussit à n'être pas clair. Parti de principes d'une évidence inutilement accablante, il se heurte dans le cours de ses argumentations à mille obstacles qu'il ne sait comment tourner. Il les tourne pourtant, puisqu'il conclut, mais on peut douter que ses conclusions soient décidément instructives. Elles sont sensées, sages, pacifiantes. M. Funck-Brentano prêche le rapprochement des classes. Il pense et ce n'est pas nous qui le contredirons, que la société et l'individu sont solidaires ; que plus l'état social est relâché, plus les initiatives sont faibles ; que l'initiative de l'individu n'a de portée que si elle intéresse et entraîne d'autres individus (p. 32). M. Funck-Brentano est encore dans le vrai

quand il dit (p. 112) qu'on éviterait l'erreur dans le jugement si on donnait, au sujet, toute son extension, à l'attribut toute sa compréhension. « Je n'ai pas d'autre certitude en m'engageant à vous révéler, dans une seule et unique règle, le secret de la science et de la vérité. Comme Colomb, j'ignore si, au lieu des Indes orientales, vous ne trouverez pas les Indes occidentales sur votre route. Mais ce dont je suis sûr, c'est qu'en suivant la voie que je vous trace, comme les compagnons de Colomb, vous finirez par crier « Terre! » Au lieu de découvrir l'Amérique, vous aurez découvert la science sociale. » Voilà qui est médiocrement modeste. Mais voici qui est médiocrement prudent. Nous avons cherché dans tout le livre de M. Funck-Brentano un critère qui nous permît de discerner les cas où l'on a pris le sujet dans toute son extension des cas où cette extension est restée incomplète. Nous ignorons également à quel signe on peut reconnaître qu'un attribut a été pris dans toute sa compréhension. M. Funck-Brentano n'a oublié que ce point. Peut-être s'imagine-t-il qu'en nous recommandant d'user de l'analyse et de la synthèse, il nous met entre les mains un nouvel instrument de découverte.

GIDE (Charles). — **Le Devoir colonial**, conférence prononcée à Rouen le 1er juillet 1897 (in-8°, Anduze, Agence générale de l'Association protestante pour l'étude des questions sociales ; 29 p.).

En cette éloquente conférence, M. Gide défend la colonisation contre les objections des économistes et des socialistes. Il en établit la légitimité et l'utilité nationale, quoiqu'elle soit, dit-il, « au point de vue financier toujours, au point de vue commercial le plus souvent, une très médiocre affaire (p. 7) ». Il montre qu'elle s'impose aux peuples civilisés comme un devoir. Il examine les conditions de moralité de l'œuvre coloniale, et, dans cette œuvre, le rôle bienfaisant du missionnaire, le rôle nécessaire du soldat. Nous citerons le passage suivant sur l'importance de la mission au point de vue colonial :

« L'œuvre religieuse des missionnaires a des conséquences sociales et économiques très curieuses et qui ont été étudiées dans une enquête peu connue faite à ce sujet en Angleterre, en 1837, par la Chambre des Communes. Or, voici ce qui a été constaté :

« D'abord, la mission agit immédiatement sur le vêtement. Le sauvage apprend qu'il ne doit pas se présenter nu devant Dieu : il met une chemise. La chemise a une valeur symbolique considérable ; elle est un des critériums du progrès...

« Puis, la mission agit sur le logement. Elle bâtit un temple ou une église, et c'est d'ordinaire la première maison de pierre qui s'élève dans le pays. Et ce n'est pas tout : cette demeure stable et permanente, fondée dans le sol, qui s'élève à côté de ces huttes fragiles et les domine, apprend à substituer la vie sédentaire à la vie nomade...

« Puis, la mission agit sur l'instruction. Ici, c'est la mission protestante que j'ai plus spécialement en vue. Elle apporte le livre, le Livre par excellence, puisque *Bible* veut dire livre, et c'est le bien nommé, puisque, dans 200 langues ou dialectes sauvages, c'est le premier et le seul qui ait été imprimé. Le premier souci du missionnaire, dès qu'il arrive, c'est d'abord de l'écrire dans la langue indigène et de l'imprimer : il faut créer, pour cela, un alphabet, un dictionnaire, une grammaire. Et une fois le livre imprimé, les convertis apprennent à le lire (p. 14). »

GOYAU (GEORGES). — **Autour du catholicisme social** (in-12, Perrin et Cie ; 324 p.).

M. Goyau a réuni, en ce volume, un certain nombre d'articles parus antérieurement dans une revue catholique : *la Quinzaine*. Ils y sont distribués sous quatre titres généraux : 1° *Définitions et distinctions ;* 2° *Les aspects sociaux du catholicisme ;* 3° *Convergences vers le catholicisme social ;* 4° *Le bilan du catholicisme social en* 1896-1897.

Que faut-il entendre par catholicisme social ? L'auteur nous l'apprend en une page curieuse et qui fait bien connaître l'esprit de son livre :

« Le catholicisme social, dit-il, comporte de nombreux détails d'application qui longtemps seront livrés aux disputes ; mais l'Écriture, spécialement le Nouveau Testament, lui fournit ses maximes fondamentales, incontestables pour tout chrétien. Très simple en est le catéchisme ; il comprend deux grands chapitres, dont l'un concerne les rapports des hommes avec les biens de la terre, et l'autre les rapports des hommes entre eux. En tête du premier chapitre, vous trouvez ces textes essentiels : *Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front* (Genèse). — *Que celui qui ne veut pas travailler ne mange pas* (saint Paul). — *Les biens sont communs à tous quant à l'usage* (saint Thomas). Le développement du second chapitre est tout entier régi par cette idée que la volonté des hommes, même enregistrée et ratifiée par des contrats, ne saurait prévaloir contre la justice naturelle ; que cette justice impose à chaque homme le devoir de vivre et lui en confie le droit, que ce devoir est inviolable et ce droit inaliénable, et que certains abus de notre régime économique, même acceptés par ceux qui en sont victimes, demeurent mauvais en soi et contraires au droit chrétien. Voilà le *Credo* des catholiques sociaux. Qu'on laisse périmer les droits du Dieu créateur, ils ne l'admettent pas ; ils rappellent la destination providentielle des biens de la terre, qui est de nourrir tous les hommes ; et c'est à la lueur de cet enseignement qu'ils apprécient et s'apprêtent à corriger le régime actuel de la propriété. Qu'on laisse périmer les droits du Dieu législateur, ils ne l'admettent pas davantage ; et

c'est au nom de la morale, antérieure et supérieure aux volontés humaines, qu'ils flétrissent les abus économiques, même consacrés par des conventions... Les apôtres du catholicisme social ne veulent pas faire à Dieu sa part, ce qui implique une idée de limitation, mais, au contraire, lui restituer son règne ; en son nom, ce ne sont pas des concessions qu'ils font, mais des exigences qu'ils apportent. Ils ne parlent point de religion nouvelle ; c'est, au contraire, sur la vieille théologie morale du moyen âge que de préférence ils s'appuient (p. 14 et suiv.). »

On voit que le catholicisme social est une doctrine socialiste qui, au nom des droits du Dieu créateur et législateur, prétend dominer la liberté économique, et qui élève au-dessus de la justice exprimée par les libres contrats l'idée d'une morale supérieure que ferait prévaloir et régner la force de l'État, d'après les directions de l'Église. *Catholicisme social* est synonyme de *socialisme théocratique*. Les catholiques sociaux n'ont rien de commun avec les catholiques libéraux de 1830 et de 1848 ; c'est à la théologie politique et sociale du moyen âge qu'ils veulent nous ramener. L'idéal de l'État, pour M. Goyau, est celui que rêvaient les théologiens du moyen âge : un pouvoir chargé d'unifier les initiatives et de coordonner les énergies (p. 62). Pourquoi n'ose-t-il pas ajouter, — ce qui est au fond de sa pensée, — que le pouvoir temporel, pour remplir cette tâche, devrait suivre les enseignements et appliquer les décisions du pouvoir spirituel, organe de la morale antérieure et supérieure aux volontés humaines ? Pourquoi n'ajoute-t-il pas que l'État, tel qu'il le conçoit, l'État, animé de l'esprit et de la conscience catholiques, serviteur des évêques et du pape, ne devrait pas plus respecter les libertés de l'ordre intellectuel et moral (liberté de la presse, liberté religieuse) que les libertés économiques (liberté du travail, liberté des contrats et des échanges). Qu'on y prenne garde : le *Credo* des catholiques sociaux est la négation de tous les droits de l'individu, la négation des principes de la Révolution française. C'est l'État moderne, libre et laïque, qu'ils veulent atteindre, lorsqu'ils opposent le droit de vivre et la destination providentielle des biens de la terre à l'ordre économique libéral, au régime actuel de la propriété.

M. Goyau paraît ignorer complètement les notions les plus élémentaires de l'économie politique. Il confond l'idée de la valeur économique et celle de la valeur morale (p. 54). Il ne se rend pas compte que la première résulte des désirs, quels qu'ils soient, nullement de la qualité morale des désirs. On ne peut donc s'étonner qu'il fasse à la science économique l'étrange reproche d'être un système « volontairement dur (p. 63) », — comme s'il appartenait à la tendresse de cœur de déterminer la valeur des produits et des services.

Nous remarquons que M. Goyau maltraite fort les catholiques froids et insensibles qui restent attachés au libéralisme économique et que ne séduit pas la beauté du catholicisme social. « Entre leurs

idées religieuses, dit-il, et leurs idées sociales, ils érigent une cloison étanche : d'aucuns possèdent un oratoire, et cet oratoire est comme une geôle où ils emprisonnent Dieu ; quant à la pièce qui renferme leur coffre-fort, elle est laïcisée (p. 55). » Ces économistes catholiques, dirons-nous, n'ont pas tort de penser que la piété ne peut rien contre la loi d'offre et de demande ; que l'impôt progressif est arbitraire ; que le prêt à intérêt est tout aussi légitime que l'association directe et durable du capital avec le travail ; que le catholicisme social est un socialisme incohérent et sans principes.

KIDD (Benjamin). — **L'évolution sociale**, trad. de l'anglais par P.-L. Le Monnier (in-8°, Guillaumin ; 350 p.)

Cette théorie de l'évolution sociale est fondée sur les principes biologiques de Darwin et de Weismann, sur le rôle que le premier fait jouer à la sélection naturelle, sur les limites que le second impose à l'hérédité.

On sait que, d'après la théorie darwiniste de la sélection naturelle, les caractères qui distinguent les espèces vivantes représentent des progrès organiques successivement acquis ; que ces progrès n'ont été d'abord que des variations individuelles ; que ces variations ont assuré aux individus chez lesquels elles se trouvaient la supériorité et la victoire dans la lutte pour la vie ; que, par suite, elles ont pu être transmises héréditairement et devenir caractères de race et d'espèce, grâce à l'élimination des individus chez lesquels elles manquaient.

Selon Weismann, l'hérédité ne transmet que des variations congénitales ; celles que produit l'usage ou le défaut d'usage des organes ne passent pas des parents aux enfants. Le progrès organique n'est dû qu'à des variations congénitales favorables ; il n'est conservé que par la sélection résultant de la lutte pour l'existence. Si cette lutte éliminatrice était supprimée, tout progrès nouveau serait impossible, parce que les variations favorables seraient neutralisées, dans le croisement libre, par les variations défavorables. Et même la dégénérescence serait inévitable, parce que la tendance à la réversion ramènerait les caractères inférieurs des ancêtres et détruirait les progrès antérieurement acquis dans le cours de l'évolution biologique.

Ces théories de Darwin et de Weismann sont, pour M. Kidd, des vérités scientifiques. Il les admet sans réserve et les applique aux sociétés humaines, qui sont, à ses yeux, des organismes vivants. Comme entre les autres organismes, il y a lutte constante entre les sociétés ; et dans l'humanité, comme dans la nature, le progrès est conditionné par cet état de lutte, c'est-à-dire par l'élimination des moins aptes, sacrifiés à l'intérêt de l'espèce. Quel est, dit l'auteur, le trait caractéristique de l'humanité en voie de progrès ? C'est « la

disparition des sociétés et des peuples faibles devant les plus forts, la subordination des moins actifs, aux plus vigoureux (p. 65) ». Et qu'est-ce qui assure la supériorité et la victoire dans cette concurrence vitale des sociétés ? C'est, répond M. Kidd, « la subordination la plus effective de l'individu aux intérêts de l'organisme social, combinée avec le plus haut développement de la personnalité de l'individu ». En d'autres termes, il faut, d'une part, que l'individu se sente obligé et soit disposé à subordonner et à sacrifier son bien-être à l'intérêt présent et futur de la société dont il fait partie ; d'autre part, que la nécessité de la lutte pour l'existence dans cette société même le force à développer sa personnalité en déployant toute son énergie.

Mais comment l'individu peut-il être conduit à se subordonner, à sacrifier quelque chose de lui-même à l'intérêt social ? Est-ce par la raison ? Non, certes : « la raison dira toujours à l'individu que le temps présent et ses propres intérêts sont seuls importants pour lui (p. 78) ». De toutes les qualités humaines, la raison est « la plus individualiste, la plus antisociale, la plus anti-évolutive (p. 284) ». Ce n'est donc pas à la raison que l'on peut demander la sanction de la conduite individuelle dans les sociétés où règnent les conditions du progrès. La sanction dont il s'agit doit donc être super-rationnelle (p. 99) ; et elle ne peut se trouver que dans la religion. Le caractère essentiel de la religion, considérée au point de vue social, est précisément « de fournir une sanction super-rationnelle à tous les actes de l'individu, là où les intérêts individuels et les intérêts de l'organisme social sont en opposition, et de subordonner les premiers aux derniers dans l'intérêt de la grande évolution qu'accomplit la race (p. 102) ». Il est clair que la religion ne peut remplir cet office nécessaire au progrès, si on veut qu'elle relève de la raison, si on ne soumet la raison à son autorité. Une religion rationnelle est chose contradictoire (p. 100).

De toutes les religions, le christianisme est celle qui a joué le rôle le plus important dans l'évolution sociale, parce que c'est celle qui a le mieux résolu le problème posé plus haut : combiner la subordination effective de l'individu à l'organisme social avec le plus haut développement de la personnalité de l'individu. Comment a-t-il résolu ce problème ? En apportant aux peuples, avec une plus efficace sanction super-rationnelle de la conduite humaine, un système super-rationnel de morale, d'où est sortie la théorie de l'égalité naturelle des hommes. Cette théorie est « absurde » ; elle ne se fonde ni sur la raison, ni sur l'expérience (p. 180) ; elle découle de la doctrine super-rationnelle du salut, en vertu de laquelle toutes les âmes sont égales devant Dieu (p. 165). M. Kidd explique la fécondité sociale de cette théorie ; les conséquences qui en ont été tirées, abolition de l'esclavage et destruction des privilèges de classe, ont eu pour effet d'agrandir le champ de la lutte pour l'existence et d'augmenter l'intensité des efforts exigés par cette lutte.

Telles sont les idées maîtresses de cet intéressant et curieux ouvrage. Nous ne saurions exposer ici toutes les objections qu'elles soulèvent. Nous nous bornerons à deux remarques : 1° Les principes biologiques sur lesquels repose la sociologie de M. Kidd ne sont nullement assurés. Il n'est pas démontré que l'accumulation de variations légères, fortuites, indéfinies par la sélection naturelle, suffise pour expliquer la production des espèces vivantes, leur parenté physiologique fût-elle admise. Il ne l'est pas non plus que les variations congénitales puissent seules être transmises par l'hérédité. 2° On ne peut accorder que l'opposition de la raison et de la religion représente celle de l'intérêt individuel et de l'intérêt social. Cette psychologie étroite, où se retrouvent l'empirisme et l'utilitarisme traditionnels de la pensée philosophique anglaise, méconnaît des éléments essentiels de la nature mentale de l'homme : les sentiments désintéressés, altruistes et esthétiques, les principes aprioriques de la raison, en lesquels sont comprises les idées de devoir et de droit, de bien et de beau moral. On comprend qu'elle soit goûtée de M. Brunetière, qui appelle, lui aussi, la raison une institutrice d'égoïsme ; mais quel philosophe viendra dire sérieusement que la raison n'a jamais été pour rien dans la naissance et le développement des croyances et des institutions religieuses, politiques et sociales, dans la construction des systèmes de théologie, de morale et de droit?

LEFÈVRE (André). — **L'Histoire, entretiens sur l'évolution historique** (in-12, Reinwald ; VIII-691 p.).

L'auteur de ce manuel d'histoire universelle nous dit, en une courte préface, l'idée qu'il s'est faite de l'histoire. « Il a écarté, dit-il, toute théorie préliminaire ; il ne s'inquiète pas plus de lois historiques que de lois providentielles, tenant celles-ci pour puériles, celles-là pour insaisissables (p. VII). » Ce qu'il faut, selon lui, chercher dans l'histoire, c'est « l'évolution d'un genre animal dont les variantes, originelles ou hybrides, inégalement armées, inégalement adaptées aux milieux et aux circonstances, se sont plus ou moins lentement dirigées vers quelque stade, vers quelque régime où l'existence fût tolérable, en attendant mieux ».

On voit, tout d'abord, que l'évolution historique, telle que la conçoit M. Lefèvre, est fort éloignée de la philosophie saint-simonienne et comtiste de l'histoire. Et l'on s'en assure en parcourant l'ouvrage, en lisant, par exemple, les passages suivants sur le rôle historique des religions :

« L'étude comparée des religions nous autorise à les ranger en deux catégories, d'ailleurs étroitement apparentées : les religions instinctives et spontanées, premières réponses de l'imagination ignorante à la curiosité aisément satisfaite ; les religions artificielles,

construites par un homme ou un groupe d'hommes avec les matériaux fournis par les premières. Ces doctrines systématiques se ressemblent en deux points : toutes se disent révélées ; toutes prétendent posséder la vérité absolue. Le premier caractère serait négligeable, tant il est vain, s'il n'entraînait le second, qui n'est pas moins vain, mais qui est infiniment dangereux. Toute religion révélée et dogmatique, après avoir été un ferment de discorde, souvent d'enthousiasme et d'héroïsme, puis un frein rarement utile, devient, nécessairement, un instrument de compression et de mort. A ces titres divers, elle prend rang parmi les facteurs les plus puissants et non les moins calamiteux de l'histoire (p. 270). »

M. A. Lefèvre porte dans l'étude historique des religions l'esprit du XVIIIe siècle. Les jugements qu'il porte sur les origines du christianisme et sur la Réforme du XVIe siècle nous paraissent très superficiels. Ce n'est pas donner une idée exacte de la morale de Jésus, et ce n'est pas en faire une critique sérieuse, de dire qu'elle se résume en deux aphorismes : *Aimez-vous les uns les autres : Fiat voluntas tua*, — est-ce que cette règle : *Tout ce que vous voudriez que les hommes fissent pour vous, faites-le de même pour eux*, ne se trouve pas dans l'Évangile et ne renferme pas la justice ? — que Jésus écarte et ignore la famille, — est-ce qu'il n'a pas condamné la répudiation ? — qu'il dédaigne le travail, — saint Paul était donc un disciple bien infidèle ? — que l'amour prescrit par l'Évangile n'a pas de sens, parce qu'il est généralisé et que des rapports très divers y sont confondus ; que tout au plus peut-il suggérer quelques palliatifs, la charité, l'aumône (p. 285).

Il nous semble que si M. Lefèvre n'était pas aveuglé par la passion matérialiste, par le mépris de tout sentiment religieux, il se rendrait compte des conséquences intellectuelles, morales, sociales, politiques de l'œuvre accomplie par les réformateurs du XVIe siècle ; il ne leur reprocherait pas d'avoir détourné de sa voie la pensée moderne en ranimant la théologie expirante, et, — ce qui est vraiment prodigieux, — d'avoir forcé l'Église à se défendre par le massacre, le bûcher, le poignard (p.594). Ne sait-il pas que les idées de tolérance et de liberté de conscience, qui sont devenues, à la fin du XVIIIe siècle, par la fondation de la république des États-Unis et par la Révolution française, des principes essentiels de la civilisation, sont dues à ces deux fils de la Réforme, Locke et Bayle, dont Voltaire n'a été que le disciple et le vulgarisateur ?

LÉGER (CAMILLE). — **La liberté intégrale, esquisse d'une théorie républicaine des lois** (in-12, Félix Alcan ; 95 p.).

L'idée maîtresse de ce petit livre est que l'objet de la société civile, le principe légitime des lois, est le respect et la garantie de la liberté de l'individu. Les lois, dit M. Léger, doivent être conformes à l'essence

de notre nature ; or, l'essence de notre nature, c'est la liberté ; car la nature humaine « n'est pas quelque chose d'une fois donné et d'immobile ; c'est quelque chose qui se réalise peu à peu ou plutôt que nous réalisons nous-mêmes » (p. 15).

On ne doit pas substituer le principe d'égalité au principe de liberté comme fondement des lois. La seule égalité due par la société aux citoyens est l'égalité de liberté, l'égalité des droits, l'égalité civile et politique. « Les hommes sont essentiellement inégaux en force physique, en intelligence, en volonté, en amour du travail, en moralité... De ces inégalités naturelles dérivent des inégalités sociales, c'est-à-dire des inégalités de richesse, de bien-être et de pouvoir. Ces inégalités sociales sont légitimes quand elles sont proportionnées aux inégalités naturelles... Ce n'est pas à la loi d'établir l'égalité sociale ; le meilleur moyen, non d'y atteindre, ce n'est ni possible, ni désirable, mais d'en approcher, c'est de laisser libre jeu à la liberté (p. 27 et suiv.). »

Ces principes posés, M. Léger en déduit un ensemble de conséquences pratiques sur les droits de la femme, le droit de l'enfant à l'éducation, le droit de propriété.

L'auteur admet que, la nature de la femme étant différente de celle de l'homme, « il se peut que la femme n'ait pas certains droits que possède l'homme et aussi qu'elle en ait que l'homme ne possède pas (p. 32) ». Il soutient, non l'égalité, mais l'équivalence des droits des deux sexes, en se fondant sur l'équivalence de leurs fonctions. Le mariage, selon lui, doit être conçu moralement comme une union indissoluble ; on peut admettre la légitimité légale du divorce, à condition de maintenir son illégitimité morale ; c'est pourquoi la loi « doit toujours le prononcer contre l'un des époux, ou contre les deux si tous deux sont coupables (p. 40) ». D'après le principe d'équivalence, la femme doit élever les enfants, et le mari, en retour, lui doit protection ; mais le devoir d'obéissance de la femme au mari ne devrait pas avoir place dans le code (p. 41). M. Léger ne voit aucune objection théorique à opposer aux droits politiques de la femme, mais cette réforme ne lui paraît encore « ni mûre ni conforme à nos mœurs (p. 43) ».

L'auteur passe des droits de la femme aux droits de l'enfant. Il s'agit ici du droit à l'éducation. L'enfant, qui n'a pas, comme l'homme majeur, la pleine possession de sa liberté morale, souffre une injustice, si son éducation le déprave ; l'État a donc le devoir « de lui assurer une bonne éducation morale et de le protéger contre le vice (p. 46) ». Le droit de l'enfant à l'éducation pose la question des rapports de la religion et de la morale. Selon M. Léger, la morale est indépendante de la croyance en Dieu ; mais elle implique la croyance à la vie future. « Puisque le devoir existe et qu'on peut s'en moquer sur la terre, il faut une vie future où il fasse la loi (p. 48). » La vie future n'est en aucune façon liée à l'existence de Dieu. Si, comme le disent les athées, la vie présente est possible sans Dieu, pour-

quoi veut-on que sans Dieu l'immortalité soit impossible (p. 69)?

C'est sur la liberté que M. Léger fonde le droit de propriété. Ce droit est nécessaire à l'exercice de la liberté, ou bien il en est la conséquence. Toute propriété a deux sources : le fonds naturel et le travail humain. Le produit du travail appartient de droit au producteur; mais le fonds naturel n'étant pas produit par l'homme, la propriété n'en est justifiée que par ce qu'elle est le moyen et la condition du travail. D'où cette conséquence, que tout citoyen a droit à la possession d'une part ou à une compensation. « Il est injuste que notre propriété du fonds naturel puisse indéfiniment s'accroître ou au contraire descendre à zéro (p. 78). » C'est une injustice qui existe dans notre ordre social. Elle doit être attribuée, selon l'auteur, à l'argent, qui, « représentant également le produit du travail personnel et le fonds naturel, a vicié le régime de la propriété ». En s'accumulant, par l'épargne et l'héritage, entre les mains de quelques-uns, la monnaie « n'augmente pas la somme des richesses, elle livre seulement les richesses produite par tous à un nombre de plus en plus restreint d'individus (p. 79) ».

Les vues de M. Léger sur le divorce nous paraissent très justes; mais nous aurions des réserves à faire sur sa conception des droits de la femme. La différence des fonctions des deux sexes suffit, croyons-nous, pour expliquer et justifier la subordination de l'épouse à l'époux dans la famille et celle du sexe féminin au sexe masculin dans la cité. Cette subordination légale, fondée sur le droit à la protection, ne peut être considérée comme une servitude.

Nous comprenons bien qu'un philosophe qui ne voit dans la production et l'évolution des êtres que le résultat de lois naturelles, ne compte aussi que sur des lois naturelles pour la réalisation de l'immortalité qu'il induit de ses idées morales. Nous comprenons bien qu'il écarte, en thèse générale, sans distinguer la vie future de la vie présente, l'explication des lois par une intelligence et une volonté divines. C'est à ce point de vue que nous nous étions autrefois placé [1]. Mais l'idéalisme ne permet pas de s'arrêter à des lois qui existeraient en elles-mêmes et sans être pensées, qui seraient des choses, et non des idées dans une conscience.

Nous ne dirons qu'un mot de la critique que fait l'orateur du régime actuel de la propriété : il méconnaît absolument le rôle de la monnaie et du capital.

LEGRAND (Louis). — **L'idée de patrie** (in-8°, Hachette; XIV-335 p.).

Cet ouvrage, consacré à l'étude des questions importantes que soulève l'idée de patrie, est divisé en seize chapitres dont les plus

(1) Voyez l'*Année philosophique* de 1867, p. 337.

intéressants traitent du *cosmopolitisme* (ch. X), de l'*internationalisme* (ch. XI), du *patriotisme dans ses rapports avec l'esprit religieux* (ch. VIII), des *changements de nationalité* (ch. X), des *devoirs des nations entre elles* (ch. XII), de l'*avenir des patries* (ch. XV).

Les solutions pour lesquelles se prononce l'auteur sont d'une sagesse qui fuit toute extrémité, mais qui ne s'appuie pas sur des principes bien fermes. La définition qu'il donne de la patrie manque de précision. « La patrie, dit-il, exige une communauté de compréhension, de volonté et de vibration ; il faut, comme base de la personnalité morale dont il s'agit, la même conception de la vie publique, le consentement au moins tacite des associés, et enfin tout un ordre spécial d'affections mutuelles et de dévouement au même idéal (p. 80). » Ces propositions générales ne nous donnent pas l'idée spécifique de la société appelée patrie, le caractère essentiel qui distingue cette société de toutes les autres associations. Pour dégager cette idée et déterminer ce caractère, il faut voir quel est le but de la société civile. Ce but est de défendre et de garantir, par la force, par la contrainte, les droits des citoyens. Il est clair que ce but précis oblige à restreindre la « communauté de compréhension, de volonté et de vibration » dont parle M. Legrand. La communauté de conscience juridique : voilà le principe qui donne naissance à la patrie, qui la soutient, l'anime et la fait vivre.

Si M. Legrand se fût rendu compte du véritable objet du contrat civil, il eût, croyons-nous, été moins superficiel en ses vues sur les rapports du patriotisme avec l'esprit religieux. Pourquoi la religion n'est-elle plus, comme il le remarque avec raison, le fondement de la patrie ? C'est que, depuis la Réforme, la conscience juridique, en Europe, s'est de plus en plus séparée et affranchie du dogme religieux et de la morale religieuse proprement dite : c'est qu'elle prétend aujourd'hui imposer son autorité aux Églises. Elle l'impose sans peine aux Églises chrétiennes fondées sur le libre examen des Écritures. Mais elle se trouve en conflit avec la conscience de l'Église catholique qui a toujours repoussé et condamné la tolérance. Et ce conflit inévitable et insoluble, dont notre auteur méconnaît la gravité, est une cause d'anarchie dans tous les pays où le catholicisme est la religion de la majorité des citoyens.

Quand on voit, comme nous, dans la communauté de conscience juridique le principe de la société civile, on s'explique aisément l'évolution historique de l'idée de patrie ; on comprend que, dans cette évolution, elle se soit identifiée de plus en plus avec celle de justice organisée, et, par suite, qu'elle ait laissé dans les esprits une place de plus en plus grande à l'idée d'humanité ; enfin, sans partager les illusions des utopistes qui rapprochent les distances de temps, parce que les obstacles échappent à leurs regards on ne s'interdit pas d'espérer pour le monde un état de civilisation où la paix universelle serait assurée par la formation et

le développement d'une conscience juridique commune à tous les peuples.

LETOURNEAU (Ch.). — **L'évolution de l'esclavage dans les diverses races humaines** (in-8°, Vigot; xxi-538 p.).

L'évolution de l'esclavage se résume, pour M. Letourneau, dans la série historique admise par l'école saint-simonienne : esclavage, servage, salariat. La relation du maître et de l'esclave, disaient les saint-simoniens, est la première forme, la plus directe et la plus grossière de l'exploitation de l'homme par l'homme ; elle s'est transformée en celle du seigneur et du serf ; et cette dernière en celle du patron et du salarié. L'ouvrier est le descendant direct du serf et de l'esclave ; sa personne est libre, il n'est plus attaché à la glèbe, mais c'est là tout ce qu'il a conquis, et, dans cet état d'affranchissement légal, il ne peut subsister qu'aux conditions qui lui sont imposées par une classe peu nombreuse. M. Letourneau reprend cette thèse qui est devenue un lieu commun socialiste.

« En interrogeant le genre humain tout entier, dit-il dans la conclusion de son livre, nous avons vu l'esclavage naître durant la phase encore bestiale de l'évolution sociale et commencer par faire de l'esclave d'abord un animal de boucherie, puis une bête de somme sur laquelle le maître a tous les droits. Dans une seconde phase, l'esclave est devenu serf : alors le maître a revendiqué surtout une part aussi grande possible des fruits de son travail, mais en allégeant le joug qui pesait sur la personne même. En troisième lieu, le salariat a succédé au servage. Durant cette période, jusqu'ici dernière, l'artisan est en principe libre ; mais, pour vivre, force lui est bien d'aliéner, chaque jour, sa liberté de principe et de s'astreindre aux plus durs, parfois aux plus dangereux labeurs ; cette obligation est inéluctable : elle a pour sanction l'abandon et la mort (p. 500). »

Nous contestons absolument cette idée d'une loi historique d'après laquelle le servage aurait succédé à l'esclavage et le salariat au servage. C'est là une généralité superficielle que les philosophes de l'histoire et du progrès et les docteurs du socialisme ont mise à la mode, mais qui ne résiste pas à l'examen sérieux des faits. En certaines sociétés, l'esclavage, le servage et le salariat ont existé en même temps. En d'autres, le servage n'a jamais existé. Dans l'antiquité, le salariat succède directement à l'esclavage : la condition de salarié est celle de l'affranchi. On ne voit pas que le servage ait été une phase de transition nécessaire entre l'esclavage et le salariat. Il ne peut être considéré comme une forme atténuée de l'esclavage préexistant, s'il faut, comme le remarque l'auteur lui-même, lui assigner une cause spéciale. « Son origine la plus ordinaire, dit-il, fut la conquête de tout un pays, l'asservissement en masse de toute

une population par des conquérants relativement peu nombreux. En effet, dans de pareilles conditions, l'esclavage domestique, même la vente des vaincus ne peuvent absorber ou utiliser qu'une fraction relativement minime du peuple subjugué. D'autre part, quel parti les vainqueurs pourraient-ils tirer d'une contrée déserte? Il est plus pratique, plus lucratif surtout, de laisser les laboureurs sur les champs, les bergers à leurs troupeaux et de ne point entreprendre gravement contre les personnes, mais d'en exiger des redevances fixées une fois pour toutes, de les attacher à la terre, d'en faire des serfs ou des colons, qui paient régulièrement un tribut (p. 493). »

Le contrat libre d'où résulte le salaire est la négation, et non un vestige du servage et de l'esclavage. Il ne diffère en rien, au point de vue juridique, des contrats qui fixent les prix des services et produits quelconques. Au point de vue économique, c'est un contrat à forfait qui s'explique très bien par la division du travail et qui est déterminé par l'intérêt des contractants, par celui de l'employé aussi bien que par celui de l'employeur. Le premier ne court pas les risques et n'a pas à s'inquiéter des résultats de l'entreprise, dont l'employeur a seul la direction parce qu'il en a seul la responsabilité.

LETOURNEAU (Ch.). — **L'évolution du commerce dans les diverses races humaines** (in-8°, Vigot ; xxiii-581 p.).

L'idée fondamentale développée dans ce volume est que le commerce ne doit pas être considéré et glorifié comme l'agent par excellence de la civilisation ; que ses origines sont peu recommandables ; qu'il n'a été d'abord qu'un succédané de la razzia, une forme de la guerre et du pillage ; qu'il consistait primitivement dans le trafic des esclaves ; que les Grecs n'ont pas donné sans raison un même dieu aux voleurs et aux marchands ; que, même de nos jours, la différence morale est légère entre la *razzia* et telle spéculation commerciale, étrangère au scrupule. « La poursuite trop ardente des bonnes affaires, dit M. Letourneau, ne va pas sans quelque déchéance morale et même intellectuelle. Elle est incompatible avec les sentiments de solidarité sociale ; elle pousse même à un égoïsme sans mesure. Dès que les hommes ont pu disposer d'une valeur-étalon, d'une substance monétaire quelconque, représentant de la force sociale en puissance et pouvant s'accumuler par toute sorte de moyens entre les mains non des meilleurs, mais des plus chanceux et des plus rapaces, la moralité a fléchi ; l'argent ou ce qui en tenait lieu est devenu, pour la plupart, le but suprême, la justification de tous les méfaits, l'excuse de toutes les bassesses : en même temps, l'art, la littérature, la science, la spéculation philosophique, etc., tout ce qui constitue la parure de la civilisation se mercantilisait peu à peu et aujourd'hui nous assistons au plein épanouissement de cet

âge d'or, au pire sens de l'expression. Il importe essentiellement d'enrayer cette dégénérescence : c'est pour l'avenir de nos sociétés une question d'être ou de n'être pas (*Préface*, p. VII). »

Dans la conclusion de son livre, M. Letourneau revient sur cette dégénérescence, qui ne s'accorde pas très bien, semble-t-il, avec son idée générale de l'évolution. « Que cette dépravation mercantile grandisse davantage encore, devienne universelle et l'humanité civilisée ne méritera plus guère de vivre. Dès aujourd'hui, on est fondé à dire que, s'il nous reste un certain fonds de désintéressement, de noblesse morale, d'altruisme, ce n'est presque plus qu'une survivance des âges anciens, souvent grossiers, féroces même, mais où pourtant ce vaste ensemble d'assez tristes choses, que, pour abréger, nous appelons l'argent, était encore subordonné à des mobiles plus désintéressés (p. 547). »

Et l'auteur rêve un commerce corrigé, réformé moralement, qui aurait « pour but autre chose que le lucre quand même (p. 549) ». Pour que cette réforme fût possible, il faudrait qu'une confédération de cités républicaines se constituât avec les débris de nos grands États centralisés. « Dans ces cités futures, aussi communautaires que le pourra comporter un convenable respect de la liberté individuelle, on ne prendra plus pour règle, soi-disant sociale, la concurrence acharnée, la lutte de chacun contre tous et de tous contre chacun ; les grosses fortunes seront inconnues, presque impossibles et d'ailleurs peu désirables ; le mirage de l'argent n'affolera donc plus les esprits, en les stérilisant ; la production industrielle saura se proportionner aux besoins réels ; elle sera devenue sensée, intelligente et par suite méritera d'être honorée (p. 551). »

Nous n'avons rien à dire de ces espérances où l'on ne trouve aucune idée juridique ou économique saisissable. Elles échappent à la discussion. Nous ne savons ce que M. Letourneau entend par le respect *convenable* de la liberté individuelle que pourrait, selon lui, comporter le régime communautaire des cités futures.

MARTIN-SAINT-LÉON (ÉTIENNE). — **Histoire des corporations de métiers depuis leurs origines jusqu'à leur suppression, en 1791, suivie d'une étude sur l'évolution de l'idée corporative au** XIXe **siècle** (in-8°, Guillaumin ; x-671 p.).

Cet ouvrage est divisé en sept livres. Le premier livre est consacré à l'étude des origines de la corporation et plus particulièrement du collège d'artisans gallo-romains et de la guilde germanique. Dans le livre II, l'auteur étudie l'organisation que la corporation a reçue au XIIIe siècle, d'après le *Livre des Métiers* d'Étienne Boileau. Le livre III comprend l'histoire des corporations, de 1328 à 1461. Dans le livre IV, qui retrace l'histoire des corporations de 1461 à 1610, on voit les premières tentatives faites par le pouvoir royal pour transformer les

métiers en une institution d'État. Le livre V, qui conduit l'histoire des corporations de 1610 à 1715, nous montre le pouvoir royal faisant de plus en plus sentir son autorité aux communautés et attentant à leur privilège par la délivrance des lettres de maîtrise. Le livre VI, termine la partie historique (de 1715 à 1791) : on y voit la corporation attaquée de toutes parts, obligée de se défendre à la fois contre la fiscalité royale qui l'accable de ses exactions et contre les économistes qui la dénoncent comme une atteinte à la liberté du travail. Enfin, dans le livre VII, M. Martin-Saint-Léon étudie le mouvement corporatif ou syndical contemporain, qui a abouti à la loi du 21 mars 1884, puis il expose les opinions des diverses écoles et ses vues personnelles sur la question de la corporation, telle qu'elle se pose actuellement.

La solution pour laquelle il se prononce est la corporation obligatoire. « L'État, dit-il, devrait intervenir à l'origine pour donner aux corporations nouvelles une existence légale, pour les ériger en institutions publiques, en corps constitués dont feraient partie *ipso facto* tous les patrons et artisans exerçant un métier (p. 657). » Mais la corporation obligatoire, telle qu'il la conçoit, serait compatible avec la liberté du travail. Elle n'obligerait pas l'ouvrier « à fournir des justifications d'apprentissage et de capacité » ; elle n'imposerait pas aux patrons « certains types de fabrication dans le but d'assurer la qualité de la production » ; elle ne s'immiscerait pas « dans la fabrication et dans la vente (p. 649). Elle différerait par là profondément de la corporation oligarchique d'autrefois. Elle serait une institution sociale dont le but « serait strictement limité à la protection des intérêts professionnels des patrons et des ouvriers, à la solution des litiges qui surgiraient entre eux, à la fondation et à la gestion de caisses de prévoyance et de bienfaisance, au développement de l'enseignement technique, à l'étude des projets de loi ou des tarifs de douane intéressant la profession ». Elle serait à la fois « un conseil de prud'hommes, un tribunal arbitral, une société d'assurances mutuelles contre les accidents du travail, le chômage et l'invalidité, une caisse de retraites, une société d'enseignement, un groupe d'études (p. 650) ».

Nous voyons bien que le régime corporatif rêvé par M. Martin-Saint-Léon n'exigerait aucun examen de capacité pour l'exercice d'une profession. Mais dans la liberté économique est comprise une liberté qu'il exclurait nécessairement : c'est celle du contrat de travail. La corporation obligatoire n'aurait aucune raison d'être si elle n'avait pas le pouvoir d'intervenir dans les questions de salaires. Or ce pouvoir qui lui serait conféré par la loi aurait évidemment un caractère socialiste.

MISMER (Charles). — **Principes sociologiques**, 2e édition, revue et augmentée (in-8°, Félix Alcan ; xi-286 p.).

M. Mismer est un disciple de la philosophie positive, mais un disciple indépendant et fort peu orthodoxe. Voici, par exemple, un

passage qui s'accorde mieux avec la doctrine de Jean Reynaud qu'avec celle d'Auguste Comte :

« Qui sait si l'homme n'a pas été légué à la terre par quelque astre mort, et si lui-même ne trouvera pas, lorsque la terre restituera ses éléments épuisés au laboratoire universel, un autre habitacle qui lui offrira, dans une nouvelle carrière ascensionnelle, la récompense de son labeur d'ici-bas ? Ce n'est là qu'une vue téméraire, si l'on veut, mais aucune hypothèse ne s'adapte mieux au concept positif touchant l'origine et la fin de l'homme, que celle d'un *interchange* planétaire, correspondant à l'*interdépendance* planétaire (p. 43). »

Quels sont, selon M. Mismer, les vrais principes sociaux ? Il n'admet pas qu'on donne ce nom aux idées de liberté, d'égalité et de fraternité. La liberté de conscience doit être condamnée ; « elle n'a jamais qu'un règne transitoire ; elle n'entre en scène qu'aux temps sceptiques (p. 108) ». La liberté de la presse et de la parole est un danger social. « Permettre de tout dire et de tout écrire, en se réservant de punir les faits accomplis, c'est comme si l'on attendait l'explosion d'une mine après avoir permis de la charger et de l'allumer sous ses yeux (p. 109). » Quant à la liberté des échanges, elle ne convient qu'à l'état sauvage, « où la lutte pour l'existence se poursuit à armes égales (p. 110) ». L'égalité est encore plus contraire à la nature des choses que la liberté. « L'observation constate partout l'inégalité. La race, le climat, la constitution organique, les aptitudes physiques et mentales, la fortune et l'éducation établissent parmi les hommes les plus profondes différences (p. 116). » Et la fraternité ! « Ce n'est point sur un tel mirage que se fondera l'avenir (p. 121). »

M. Mismer veut que l'on demande les principes sociaux à la science expérimentale et positive. Il y en a deux : la solidarité et la perfectibilité. La solidarité nous est révélée par la gravitation universelle. « La gravitation proclame que, sur notre terre comme sur les autres terres flottant dans l'espace, les grandes lois de la nature sont partout les mêmes et que l'univers entier est maintenu dans la plus étroite solidarité (p. 139). » La solidarité universelle, qui résulte de la gravitation, entraîne la solidarité humaine. « La même solidarité qui rattache l'homme à la terre et, par elle, à l'ensemble universel, le rattache à son semblable. Les individus sont attirés les uns vers les autres, se groupent et s'associent en vertu d'une force instinctive, supérieure au libre arbitre... Si, d'une manière particulière, la volonté détermine les actes, d'une manière générale, ils sont produits par la gravitation. Qu'est-ce que l'amour de l'homme pour la femme, l'amour paternel et maternel, l'amour filial ? Qu'est-ce que l'amitié ? Tous ces beaux sentiments que nous qualifions d'invincibles, comme pour exprimer ce qu'ils ont d'involontaire, se réduisent à de la matière en mouvement de par la gravitation (p. 144). » La solidarité n'est pas l'unique loi sociologique. Le mouvement universel entraîne le changement universel. Le changement, partout manifeste, est

une évolution qui va du simple au composé, de l'inférieur au supérieur, de l'imparfait au parfait. « Les études ayant pour objet la terre démontrent jusqu'à l'évidence que, depuis l'origine jusqu'à nos jours, chaque changement équivaut à un perfectionnement ; en d'autres termes, l'ordre dans l'univers est inséparable du progrès (p. 152). » Ainsi, à la gravitation se joint l'évolution progressive, à la solidarité la perfectibilité.

Dans la critique que fait M. Mismer de la liberté et de l'égalité nous retrouvons la pensée d'Auguste Comte, mais sous une forme qui nous paraît très propre à montrer combien elle est opposée à la morale sociale des peuples les plus civilisés. Par ses vues sur la gravitation, envisagée comme fondement du principe social de la solidarité, il revient, par de là le positivisme comtiste, au physicisme de Saint-Simon. Nous rappellerons que Saint-Simon voyait des attractions dans toutes les forces dont on parle en physique, en chimie, en physiologie ; que la pensée même était, à ses yeux, une attraction matérielle; que toutes ces attractions lui paraissaient dépendre d'une même force, d'une même loi, la gravitation newtonienne ; qu'il faisait de cette force, de cette loi unique, un principe d'explication universelle et, par suite, la base d'un nouveau système religieux. Auguste Comte avait d'abord adopté cette généralisation matérialiste ; il la rejeta plus tard pour s'en tenir à la pluralité et à l'irréductibilité des lois et des sciences.

NOVICOW (J.). — **L'avenir de la race blanche**, **critique du pessimisme contemporain** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporain, Félix Alcan ; 183 p.).

C'est du pessimisme sociologique qu'il s'agit en ce volume. M. Novicow y répond à divers écrivains qui envisagent l'avenir de la race blanche et de la civilisation européenne sous les couleurs les plus sombres.

Voici d'abord le péril économique. Bientôt, dit-on, les Chinois, grâce aux machines que nous leur fournissons, seront outillés comme nous ; alors, avec le bas salaire de leur main-d'œuvre, ils inonderont nos marchés de leurs produits, charbon, fer, tissus de coton, de soie et de laine, etc., à des prix qui défieront la concurrence de la pauvre Europe. — A ce genre de crainte, sur lequel se fonde le protectionnisme, M. Novicow oppose l'optimisme des partisans du libre échange. Ceux qui expriment ces prévisions, dit-il, méconnaissent « les vérités les plus élémentaires de l'économie politique (p. 43) ».

Au péril économique se joint le péril ethnologique. La race blanche est menacée, dit-on, non pas d'une invasion brusque et torrentielle, mais d'une invasion lente, insensible, progressivement pénétrante et inévitable. Pourquoi ? Parce que les jaunes et les noirs qui auront demain les armes artificielles de la race blanche ont déjà des armes na-

turelles supérieures aux nôtres : la sobriété, la prolificité. Les Chinois sont 400 millions aujourd'hui, ils seront 800 millions dans cinquante ans : voilà ce qui rend inévitable la future déchéance de notre race. Et cette déchéance doit entraîner, pour l'Europe, devenue jaune, une nouvelle période d'obscurcissement et de confusion, c'est-à-dire un second moyen âge. Pourquoi? Parce que les Chinois n'ont pas les tendances élevées, les hautes curiosités, le sens de l'idéal, le souci de progrès moral incessant qui caractérisent la race blanche.

M. Novicow examine les données sur lesquelles s'appuient ces affirmations. Il en conteste absolument la valeur scientifique. La sobriété des Asiatiques s'explique par les bas salaires dont ils sont obligés de se contenter, non leurs bas salaires par leur sobriété. On croit que la natalité est excessive en Chine; mais on n'a pas de documents exacts qui le prouvent. De plus, la natalité seule ne signifie rien ; il faut aussi considérer la mortalité. L'important est la survie. « Or, que la mortalité soit énorme en Chine, cela paraît bien probable, étant donnée l'atroce misère de l'immense majorité des habitants de ce pays. Non seulement on ne connaît pas le taux d'accroissement de la population chinoise, mais on ne sait même si cet accroissement a lieu de nos jours ; des personnes très compétentes pensent même que la population de la Chine a diminué (p. 68). »

Les chapitres qui nous paraissent les plus intéressants de l'ouvrage sont ceux où l'auteur montre la source du pessimisme sociologique dans la confusion des phénomènes physiologiques et des phénomènes sociaux. Nous y trouvons une excellente critique de la théorie qui explique par la race les facultés mentales, la civilisation, le progrès. Nous en citerons quelques passages :

« L'école anthropologique fait de la race le facteur principal de la civilisation ; mais sitôt qu'on lui demande de définir ce qu'elle entend par ce mot, l'échafaudage s'écroule. Jamais personne n'a pu dire quels traits établissent la caractéristique de la race (p. 76). »

« Pour pouvoir dire *a priori* que telle race est incapable de hautes facultés mentales, il faudrait posséder quelques notions positives sur les relations existant entre la conformation du cerveau et ces facultés. Or, on n'en *possède aucune*. Le problème a été agité de toutes les façons imaginables : tour à tour on a pris le cube de la boîte cranienne, sa forme, le poids du cerveau, ses inconvolutions, sa composition chimique; toutes ces tentatives ont *complètement échoué* (p. 79). »

« Si la race *possédait* des caractères psychologiques, aussi fixes que les caractères physiologiques, c'est dans la langue surtout qu'ils se feraient voir. Si une race est absolument réfractaire aux idées d'une autre, elle devrait être surtout réfractaire aux grammaires et aux syntaxes étrangères, qui sont la base même de l'idiosyncrasie mentale. Eh bien! que voyons-nous en réalité ? Les hommes d'une race apprennent facilement la langue d'une autre (p. 82). »

PECAUT (F.). — **L'éducation publique et la vie nationale** (in-12, Hachette ; xxv-376 p.).

L'auteur a réuni en ce volume divers morceaux qu'il avait déjà publiés, à partir de 1880, dans la *Revue de Pédagogie*, le *Dictionnaire de Pédagogie*, la *Correspondance générale de l'instruction primaire*, le *Bulletin de l'Association des élèves de Fontenay*. Il y a joint des allocutions et conférences inédites fort intéressantes. Dans une introduction remarquable, il fait ressortir la pensée générale qui a inspiré et qui relie tous ces articles et ces discours :

« Quel est, dit-il, le dessein d'ensemble, quel est le principe dirigeant, quel est l'*esprit* qui se retrouve à toutes les pages du présent livre ? Celui-là même qui a inspiré les grandes lois scolaires de la République et les réformes qui en procèdent... Préparer par l'école une démocratie intelligente, juste et fraternelle, unie par une culture générale commune, nourrie des mêmes idées essentielles et des mêmes sentiments, sans rien de systématique, d'exclusif, de sectaire, tel a été le but que se sont proposé les pouvoirs publics, et qui rachètera, croyons-nous, aux yeux de la postérité impartiale bien des erreurs politiques. Ils n'ont pas seulement voulu, — ce qui serait déjà un vœu sage et légitime entre tous, — mettre chaque électeur en mesure de lire les professions de foi de ses députés et d'écrire avec discernement son bulletin de vote ; mais ils ont entrepris de transformer la multitude obscure, anonyme, inconsciente, instinctive, en un peuple capable d'examiner et de réfléchir ; capable de raison et de justice ; capable par conséquent de se gouverner. Il fallait pour cela éveiller chez tous les enfants de la cité, avec le sentiment de la dignité personnelle, celui de la responsabilité morale ; les disposer à penser librement, à bien penser et à penser d'accord entre eux dans les questions essentielles de la vie publique et de la vie privée, à respecter et à aimer les mêmes choses, à s'incliner devant la loi commune (p. VIII). »

Plus loin M. Pécaut montre très bien que l'universalité d'un enseignement régulier et laïque de la morale était commandée par l'universalité de l'instruction, laquelle était elle-même commandée par le suffrage universel. « Sur quel fondement l'État, pressé par des nécessités aussi évidentes que le soleil, pouvait-il édifier une éducation nationale, sinon sur des programmes *laïques*, où ne figureraient que des matières ressortissant à la seule raison, entendue au sens le plus large, c'est-à-dire à l'intelligence, à la conscience, au cœur, éclairés par l'histoire, et d'où par conséquent seraient exclus les enseignements d'Église, de confession particulière, qui ressortissent à l'autorité, à la *foi* ? Et à quel personnel de maîtres aurait-il confié le soin de cette éducation, sinon à des maîtres et à des maîtresses laïques, mêlés au siècle, libres d'engagements confessionnels et ne

reconnaissant d'autres supérieures scolaires que les inspecteurs de l'État (p. XII). »

A ceux qui reprochent à l'instruction d'être inefficace, parce que les connaissances qu'elle transmet ne peuvent jamais suppléer les croyances morales, M. Pécaut fait remarquer, — avec raison selon nous, — que les croyances morales, les croyances relatives à la nature et à la destinée de l'homme, à Dieu et à l'ordre du monde, sont des espèces du genre connaissance ; qu'elles sont, sans doute, distinctes des connaissances observables ou démontrables, mais qu'elles ne peuvent pourtant prendre figure et se rendre visibles à l'esprit que par des *idées:* que le seul moyen de communiquer les idées quelconques est l'instruction.

Donc, ne nous relâchons pas de l'instruction ; et, s'il est bien évident que les connaissances dites positives ne peuvent former la conscience et le cœur, concluons simplement que, dans l'instruction, il faut donner la première place aux vérités régulatrices et inspiratrices. Malheureusement, il est difficile que ces vérités soient fortement systématisées dans l'enseignement public. « L'école publique est, de sa nature, plutôt éclectique que systématique, n'ayant pas le pouvoir ni le droit d'être exclusive. Elle fait appel à tous les mobiles, à tous les motifs d'agir que nous invoquons tous les jours selon les personnes et les circonstances... Elle n'en proscrit aucun, tout en les subordonnant de son mieux au mobile rationnel, celui du devoir pur (p. XXIII). » Elle ne peut faire davantage ; car il n'est pas permis de sacrifier la sincérité intellectuelle au besoin d'unité doctrinale ; il n'est pas permis « d'affirmer, de dogmatiser là où des motifs légitimes commandent à tous les esprits libres de notre temps de nier, de douter, d'attendre (p. XXIV) ».

Cette condition de l'enseignement public en notre temps, en notre pays, il faut bien l'accepter. M. Pécaut veut qu'on l'accepte avec pleine confiance dans la raison. Il n'admet pas que « le régime de la sincérité, dans l'éducation comme dans la religion et la philosophie, soit préjudiciable à un peuple ». C'est précisément, selon lui, ce régime de sincérité virile, pratiqué sérieusement, sans libertinage d'esprit, « qui est le plus propre à favoriser à la longue l'éclosion et la propagation des *croyances motrices* de la vie (p. XXV) ».

Tous les morceaux dont se compose le volume méritent l'attention des moralistes et des éducateurs. Nous tenons à signaler particulièrement celui qui a pour titre *l'École primaire et l'éducation politique du citoyen*, et où l'auteur met en vive lumière le rapport qui lie le sentiment de la justice et l'amour de la vérité (p. 129-132).

RENOUVIER (CHARLES). — **Philosophie analytique de l'histoire**, t. III et IV (grand in-8°, Ernest Leroux; t. III, 672 p.; t. IV, 788 p.).

Nous avons, dans les deux derniers volumes de ce grand et bel ouvrage, une histoire de la philosophie du moyen âge et de la philosophie moderne dont on ne peut lire aucune partie sans admirer l'érudition, la pénétration et la puissante originalité de l'auteur et qui devrait avoir sa place dans les bibliothèques de tous les professeurs de philosophie.

Le tome III est divisé en cinq livres : IX. *Le catholicisme et la scolastique ;* X. *L'avènement scientifique . la Renaissance et la Réforme;* XI. *Fondation de la philosophie synthétique ;* XII. *Fondation de la philosophie empiriste : systèmes empiristes de Bacon à Hume;* XIII. *Le dix-huitième siècle.*

Le livre IX traite, en quatre chapitres, de la morale et de la politique de l'Église, de l'œuvre de la scolastique au moyen âge, de la morale de Thomas d'Aquin, du mysticisme et du panthéisme au moyen âge.

Le livre X comprend cinq chapitres qui font connaître les derniers grands scolastiques (Duns Scot et Occam), la reprise du travail scientifique au moyen âge, les philosophes de la Renaissance (Nicolas de Cuss, Pomponazzi, Telesio, Campanella, Giordano Bruno, Ramus, Montaigne, Charron, etc.), la philosophie et la théologie de la Réforme, le mouvement scientifique aux XVIe et XVIIe siècles.

Le livre XI se compose de sept chapitres, dont deux sont consacrés à la méthode, aux principes philosophiques et à la physique de Descartes, un à Malebranche et à Spinoza, deux à Leibniz (harmonie préétablie et monades, raison suffisante et optimisme), et deux à Kant (système métaphysique et système de la raison pratique).

Le livre XII traite, en sept chapitres, de la méthode de Bacon et du système de Hobbes, des premiers essais de l'empirisme idéaliste, de la philosophie immatérialiste de Berkeley et du phénoménisme de Hume.

Le livre XIII, divisé en neuf chapitres, fait connaître Bayle, Locke, les libres penseurs et moralistes anglais du XVIIIe siècle, Voltaire, la psychologie au XVIIIe siècle (Condillac, Bonnet, Hartley, Priestley), la philosophie athée au XVIIIe siècle (Diderot, d'Holbach, Helvétius), les théories politiques de Montesquieu et les théories économiques de Quesnay, de Gournay et de Turgot, Rousseau et sa philosophie morale et politique, Condorcet et sa doctrine du progrès.

Le tome IV et dernier comprend huit livres : XIV. *La philosophie dans la première partie du* XIXe *siècle ;* XV. *La réaction catholique;* XVI. *La réaction socialiste;* XVII. *Association et évolution;* XVIII.

Morale de l'optimisme et morale du pessimisme; XIX. *Le criticisme français;* XX. *Les doctrines contemporaines en regard du criticisme;* XXI. *Le socialisme de la seconde partie du siècle. — Conclusion.*

Les cinq chapitres dont se compose le livre XIV traitent de la philosophie allemande après Kant (Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi, Schopenhauer), de la philosophie écossaise (Reid, Dugald-Stewart, Brown, Hamilton), de la philosophie en France depuis l'*Encyclopédie* (les idéologues et l'éclectisme), des opinions sur les Pensées et sur le scepticisme de Pascal au XIXe siècle, des adversaires de l'éclectisme (Pierre Leroux, Jean Reynaud, Buchez, Lamennais).

L'unique chapitre du livre XV est consacré à la philosophie catholique de Joseph de Maistre, de Bonald, de Lamennais.

Le livre XVI fait connaître, en six chapitres, les systèmes socialistes de Saint-Simon, de Fourier, de Owen, de Louis Blanc, de Proudhon, la philosophie positive d'Auguste Comte, les jugements de Stuart Mill, de H. Spencer et de G. Lewes sur le positivisme comtiste.

Le livre XVII comprend quatre chapitres dans lesquelles sont étudiées les théories associationnistes de James Mill, de Stuart Mill et de Bain, l'idée de l'évolution aux XVIIe et XVIIIe siècles, la doctrine spencériste de l'évolution, l'évolution dans ses rapports avec la religion.

Les principes de morale qui se tirent de l'optimisme et du pessimisme (principes de l'utilité et de la bienveillance, principe de la pitié) forment l'objet des trois chapitres du livre XVIII.

Le livre XIX expose, en trois chapitres, les thèses du criticisme français (critique de la nécessité et de l'infini, de la substance et de la causalité, critique des postulats).

Le livre XX est divisé en cinq chapitres où l'auteur apprécie les doctrines historiques de Guizot, de Michelet et de Quinet, l'exégèse de Renan et son dilettantisme, la psychologie et l'œuvre historique de Taine.

Le livre XXI traite, en quatre chapitres, du socialisme après 1851 (Karl Marx), du mouvement internationaliste et de l'anarchisme (Auguste Blanqui. Bakounine, Tolstoï), du socialisme de Colins, des vues de Stuart Mill sur le salariat, la propriété foncière et le droit au travail, du socialisme de la chaire et du socialisme religieux, des principes de la paix et de la guerre sociales.

La Conclusion renferme treize sections, où tout est à méditer : I. *Du progrès en matière de religion;* II, III et IV. *Du progrès en philosophie;* V. *La philosophie depuis Kant;* VI. *Du progrès vers l'unité de croyance;* VII. *Du progrès vers l'unité politique;* VIII. *Du progrès de la coutume et de la raison;* IX. *Le progrès par la science;* X. *Les causes de la réaction pessimiste;* XI. *L'avenir philosophique et religieux : inductions historiques;* XII. *L'attitude criticiste;* XIII. *L'avenir philosophique et religieux : inductions morales.*

On voit tout ce que contiennent ces deux volumes. Nous serions dans un grand embarras, s'il nous fallait y signaler les chapitres qui nous paraissent les plus intéressants. Il n'en est aucun qui n'offre riche et nouvelle matière à l'étude et à la réflexion.

RIGOLAGE (ÉMILE). — **La Sociologie d'Auguste Comte** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; xv-472 p.).

L'auteur avait publié, en 1881, sous le pseudonyme de Jules Rig, un *Résumé du Cours de philosophie positive*, qui est aujourd'hui épuisé. Le présent ouvrage est la réédition du second volume de ce Résumé. M. Rigolage n'a pas jugé utile « de rééditer le premier volume dont la lecture exige des notions scientifiques, peu familières à certains philosophes ». Il s'est donc borné à nous donner ce qui lui a paru essentiel dans les leçons 46 à 60 (t. IV, V et VI) du *Cours de philosophie positive*, lesquelles sont consacrées à la sociologie.

Mais ces leçons ne comprennent pas toute la sociologie du positivisme comtiste. Il aurait fallu y joindre le résumé du tome II de la *Politique positive* qui contient, en sept chapitres fort dignes d'attention, ce qu'Auguste Comte appelait la statique sociale, c'est-à-dire la théorie positive de la religion ou de l'unité humaine, celle de la propriété matérielle, celle de la famille humaine, celle du langage humain, celle de l'organisme social, celle de l'existence sociale systématisée par le sacerdoce, enfin celle des limites générales de variation propres à l'ordre humain.

Il est clair que ces théories sont fondamentales dans l'œuvre sociologique d'Auguste Comte. On pourrait dire qu'elles constituent la sociologie proprement dite à laquelle sert d'introduction la philosophie de l'histoire exposée dans le *Cours*. M. Rigolage ne paraît pas en avoir compris l'importance.

Nous rappellerons ici l'opposition radicale qui existe entre la sociologie néo-criticiste et la sociologie positiviste. La première est une morale ; le seconde, une physique de la société. Celle-ci est la négation formelle, celle-là la théorie, la systématisation des principes de 89. L'opposition porte, au fond, sur la notion de droit. Le néo-criticisme voit dans cette notion une des idées premières et irréductibles, inhérentes à l'esprit humain. Il affirme que la personne humaine est une fin en soi et ne doit pas être considérée et traitée comme un simple moyen, c'est-à-dire qu'en tout homme est une dignité inviolable, un droit essentiel et primordial auquel est corrélatif l'obligation du respect et qui sépare absolument les personnes des choses. Le positivisme, qui nie les idées *a priori*, ne peut admettre celle de droit. Ne la trouvant pas dans les données de l'observation, il déclare qu'elle n'a pas de place dans l'état positif, et qu'elle ne doit pas survivre à la théologie, qui lui a donné naissance, à la métaphysique,

qui l'a reçue de la théologie et en a fait un principe antisocial. Ecoutons Auguste Comte :

« Le positivisme ne reconnaît à personne d'autre droit que celui de toujours faire son devoir... La notion de *droit* doit disparaître du domaine politique, comme la notion de *cause* du domaine philosophique. Car toutes deux se rapportent à des volontés indiscutables. Ainsi les droits quelconques supposent nécessairement une source surnaturelle, qui peut seule les soustraire à la discussion humaine. Quand ils furent concentrés chez les chefs, ils comportèrent une véritable efficacité sociale, comme garanties d'une indispensable obéissance, tant que dura le régime préliminaire fondé sur le théologisme et la guerre. Mais depuis que la décadence du monothéisme les dispersa parmi les gouvernés, au nom, plus ou moins distinct, du même principe divin, ils sont devenus autant anarchiques d'un côté que rétrogrades de l'autre.

« Le positivisme n'admet jamais que des devoirs, chez tous envers tous. Car son point de vue toujours social ne peut comporter aucune notion de droit, constamment fondée sur l'individualité. Nous naissons chargés d'obligations de toutes de toute espèce, envers nos prédécesseurs, nos successeurs et nos contemporains. Elles ne font ensuite que se développer ou s'accumuler avant que nous puissions rendre aucun service. Sur quel fondement humain pourrait donc s'asseoir l'idée de *droit*, qui supposerait raisonnablement une efficacité préalable ?... Tout droit humain est donc absurde autant qu'immoral. Puisqu'il n'existe plus de droits divins, cette notion doit s'effacer complètement, comme purement relative au régime préliminaire, et directement incompatible avec l'état final, qui n'admet que des devoirs, d'après des fonctions [1]. »

Voilà un langage qui juge, nous semble-t-il, en la caractérisant, la sociologie d'Auguste Comte. Elle est, par ses principes, en contradiction absolue avec le mouvement de la civilisation depuis le XVIe siècle.

TOLSTOI (LÉON). — **Les temps sont proches**, traduit par *Paul Boyer* et *Charles Salomon* (broch. in-12, Perrin ; 34 p.).

Un jeune Hollandais, invité par l'autorité militaire à faire une période d'instruction dans la garde civique, répond à cette convocation par un refus, en alléguant que le meurtre, surtout le meurtre *par ordre*, en quoi consiste le service militaire, est, à ses yeux, incompatible avec la raison et avec la dignité de l'homme. Là-dessus, le comte Tolstoï déclare que les temps sont proches, où la guerre, condamnée, comme l'esclavage, par le christianisme, sera abolie, comme l'esclavage.

(1) *Cathéchisme positiviste*, 3e partie, p. 288 et suiv.

« Cent ans se sont passés depuis que, pour la première fois, l'idée a été clairement exprimée, que l'humanité peut vivre sans l'esclavage et, parmi les chrétiens, l'esclavage n'est plus ; cent ans ne se passeront pas depuis le jour où, pour la première fois, l'idée a été clairement exprimée que l'humanité peut vivre sans la guerre, et la guerre ne sera plus. Peut-être en sera-t-il de la guerre comme de l'esclavage : l'abolition ne sera pas totale. De même que le salariat a survécu à l'esclavage, peut-être les violences de la guerre survivront-elles à la guerre elle-même. Mais une chose est certaine : sous la forme grossière qu'elles présentent actuellement, forme également contraire à la raison et au sentiment moral, la guerre et l'armée seront abolies (p. 25). »

La prophétie du comte Tolstoï se fonde sur l'analogie qu'il établit entre l'esclavage et la guerre, comme si toute guerre était essentiellement injuste. Il est inutile de dire que nous n'admettons pas cette analogie, non plus que celle de l'esclavage et du salariat.

IV

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

CRITIQUE ET ESTHÉTIQUE

BASCH (Victor). — **Essai critique sur l'esthétique de Kant** (in-8°, Félix Alcan; xiv, 623 p.).

Nous ne saurions exposer et examiner, même brièvement, en cette notice, les idées importantes que renferme cet ouvrage. Nous nous bornerons à citer un passage de l'Introduction, où l'auteur résume ses conclusions sur la théorie de l'universalité et de la nécessité des jugements esthétiques, c'est-à-dire ce qu'il considère lui-même comme la partie essentielle de son travail.

« Après avoir montré que si, comme Kant, l'on fait résider l'état esthétique dans le sentiment, toute universalité et toute nécessité proprement dite deviennent impossibles, j'ai conclu, pour mon compte, de l'étude que j'ai faite du sentir, en général, et du sentiment esthétique, en particulier, qu'un sentiment esthétique *a priori* est une monstruosité logique, et que l'universalité et la nécessité sont inconcevables en matière de Beau, en matière d'art, en matière de critique. Ce problème, on le sait, est à la fois très ancien et très actuel. Nous l'avons vu soulevé à nouveau tout récemment par celui d'entre nos critiques contemporains qui soutient, avec la dernière énergie, contre ce qu'il appelle la critique impressionniste, qu'il y a en matière de beau des critères absolus, et qu'il est aussi possible d'arriver à des jugements universels et nécessaires en esthétique que dans n'importe quelle autre science. Une étude minutieuse de la question m'a fait arriver à des conclusions diamétralement opposées à celles qu'expose, depuis dix ans, M. Brunetière, avec une dialectique si vaillante. Il m'a semblé que le beau est bien, pour chacun d'entre nous, ce qui lui plaît, et non ce qui *doit* lui plaire. Il m'a semblé que si, dans le domaine de la connaissance, nous sommes obligés, sous peine de nous résigner à vivre d'une vie tout animale, à nous conformer à des lois nécessaires, — que ces lois, d'ailleurs, soient dues à un travail immanent de l'esprit, ou à la somme, accumulée par nos ancêtres, des influences exercées sur l'être humain par le monde extérieur; — que si, dans le domaine de l'action, des impé-

ratifs sont indispensables, — que ce soient, d'ailleurs, des créations spontanées de la Raison pratique ou des résultantes nécessaires de la solidarité sociale, — et notre humanité trop imparfaite pour se passer de contrainte, et de mépriser tout devoir, comme le *Uebermensch* que prêche le Zarathustra de Nietzsche; il m'a semblé que tout au moins dans le domaine du Beau, chaque individu doit conserver sa liberté pleine et entière et la conserve, en effet, malgré tous les codes esthétiques et malgré tous les arts poétiques.

« L'établissement d'un goût uniforme m'a paru aussi impossible que peu désirable. De toutes les énergies de l'âme humaine, la sensibilité est la plus capricieuse, la plus volage, la plus instable ; de toutes les manifestations psychiques, c'est la plus individuelle..... Dans les domaines de la connaissance et de la volonté, le sentiment nous apparaît comme un hôte importun, contre lequel nous sommes continuellement en garde et dont nous parvenons peu à peu à étouffer la voix. Il est une seule sphère où les actions ne sont considérées qu'en tant qu'elles jaillissent du sentir, qu'en tant qu'elles provoquent du sentir, — et cette sphère est la sphère esthétique. C'est pour cela, c'est parce que le domaine du Beau et de l'art est avant tout le domaine du sentiment, que nous n'y supportons nulle contrainte. Chacun d'entre nous reste libre et doit rester libre de sympathiser avec les formes d'art les plus divergentes. L'établissement de ce goût uniforme, de ce sens commun esthétique que Kant a rêvé, serait la mort de l'art (p. XIII). »

Nous croyons volontiers, comme M. Basch, que la critique du goût ne peut se fonder sur des principes *a priori*, universels et nécessaires; car nous ne voyons dans les jugements esthétiques rien qui ressemble à la nécessité logique et mathématique et à l'impératif moral.

BOUTROUX (ÉMILE). — **Études d'histoire de la philosophie** (in-8°, Bibliothèque de la philosophie contemporaine, Alcan ; 443 p.).

L'histoire de la philosophie; *Socrate fondateur de la science morale*; *Aristote*: *Le philosophe allemand Bœhme*: *Descartes*: *Du rapport de la morale à la science dans la philosophie de Descartes*; *Kant*: *De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française*: tels sont les titres des belles études réunies en ce volume par l'éminent professeur de la Sorbonne. La première et la dernière sont inédites ; les six autres avaient déjà été publiées à diverses époques. Nous citerons quelques passages de la première, qui sert d'introduction et où M. Boutroux expose ses vues sur l'histoire de la philosophie :

« Le problème qui se pose (pour l'historien de la philosophie) est celui de savoir quel rapport logique le philosophe a effectivement établi entre ses idées, lesquelles il a prises pour principes, dans quel ordre et de quelle manière il a, des idées principales, fait

dépendre les autres... Nous voulons savoir par quelle voie méthodique, par quelles observations et quels raisonnements il est arrivé à ses conclusions. Il ne s'agit pas ici du travail inconscient et mécanique de son cerveau. Il est question de son effort conscient et voulu pour franchir les bornes de son individualité, pour penser d'une façon universelle et découvrir le vrai.

« S'il en est ainsi, ce n'est ni la philosophie en général dans l'ensemble de son développement, ni l'évolution psychologique de chaque philosophe en particulier qui forme l'objet immédiat de l'histoire de la philosophie : ce sont les doctrines conçues par les philosophes. Bien connaître et bien comprendre ces doctrines; les expliquer, autant qu'on en est capable, comme le ferait l'auteur lui-même, les exposer selon l'esprit et jusqu'à un certain point dans le style de cet auteur : telle est la tâche essentielle, celle à laquelle toutes les autres doivent être subordonnées...

« Il est intéressant de se demander à travers la succession des systèmes, ce que devient la philosophie en soi, si elle avance ou si elle reste stationnaire. Mais cette étude générale ne peut remplacer celle des doctrines considérées pour elles-mêmes du point de vue de chaque auteur : elle la suppose...

« L'historien qui est en quête, non d'anecdotes, mais d'une juste appréciation de l'œuvre d'un grand homme, s'attachera moins à mettre en ligne et à faire manœuvrer une quantité imposante de textes isolés, qu'à se pénétrer de plus en plus de la pensée de l'auteur, en lisant et relisant un grand nombre de fois l'ensemble de ses ouvrages. Il voudra se replacer à son point de vue, chercher avec lui, le suivre dans les détours de ses méditations, partager ses émotions philosophiques, jouir avec lui de l'harmonie dans laquelle s'est reposée son intelligence.

« Les systèmes de philosophie sont des pensées vivantes. C'est en cherchant dans le livre le moyen de ressusciter ces pensées en soi qu'on peut espérer de les entendre (p. 5-9). »

D'après cette conception de l'histoire de la philosophie, M. Boutroux paraît envisager surtout, dans chaque système philosophique, l'harmonie qu'il présente à l'esprit et par laquelle il ressemble à une œuvre d'art. Selon nous, c'est de la science proprement dite, — bien plutôt que de la poésie et de l'art, — que la philosophie doit être rapprochée. Une suite de systèmes qui s'élèvent, puis tombent, pour faire place à d'autres, c'est tout ce que l'on voit d'abord dans l'histoire de la philosophie ancienne et moderne. Mais, en y regardant de près, on découvre, sous la diversité et les contradictions de ces systèmes, un progrès véritable, semblable au progrès scientifique, c'est-à-dire un enchaînement de découvertes réelles, conquêtes de vérités nouvelles, rectifications d'anciennes erreurs, constituant un domaine acquis de la pensée philosophique, commun, impersonnel, successivement agrandi,

comme celui de chaque science. De la philosophie aussi on peut dire : *Multi transibunt et augebitur*. Là est, à nos yeux, le grand intérêt de l'histoire de la philosophie. Il est clair que, pour constater et suivre ces progrès, il ne suffit pas de considérer chaque système en lui-même et pour lui-même, comme s'il formait une sorte d'organisme indépendant, comme s'il n'avait aucun rapport avec ceux qui l'ont précédé. D'ailleurs, l'étude séparée de chaque doctrine philosophique n'est-elle pas impossible ? Un grand système se caractérise par la suppression d'anciens problèmes et par la position de problèmes nouveaux. Peut-on vraiment le connaître sans tâcher à se rendre compte de ce changement, et, par conséquent de la nature des questions posées et examinées dans les systèmes antérieurs ?

BRUNSCHVICG (LÉON). — **Opuscules et pensées de Pascal**, publiés avec une introduction, des notices et des notes (in-18, Hachette ; IV-807 p.).

L'ouvrage, en cette nouvelle et excellente édition, comprend deux parties : 1° *Opuscules* ; 2° *Pensées*. Les *Opuscules* et les lettres sont rangés dans l'ordre chronologique et encadrés dans une biographie de Pascal. La vie de Pascal est divisée en trois périodes : 1° Pascal jusqu'à la mort de son père ; 2° la période mondaine et l'entrée à Port-Royal ; 3° les dernières années de Pascal. Les *Pensées* sont précédées d'une Introduction où M. Brunschvicg étudie : 1° l'histoire des *Pensées* (composition, publication et édition) ; 2° la suite logique des *Pensées* ; 3° l'auteur des *Pensées* (l'écrivain, le penseur, le chrétien). Il y explique pourquoi il a cru nécessaire de classer les *Pensées* dans un ordre nouveau :

« Nous avons pris le parti, dit-il, de procéder avec les *Pensées* de Pascal comme on fait dans un musée de ruines, où sans restauration ni addition, on se préoccupe uniquement de restituer à chaque pierre sa signification et sa valeur en en indiquant la provenance, en la rapprochant des autres par un groupement méthodique... Notre unique, mais légitime ambition, c'est de présenter les fragments de Pascal de telle manière qu'ils puissent être compris par le lecteur moderne ; c'est, sans leur ôter leur caractère de fragments, sans prétendre deviner le secret du plan que Pascal a emporté dans la tombe, d'en faire suffisamment voir la continuité logique pour que la pensée du lecteur puisse suivre la pensée de l'auteur, s'y attacher, et en tirer le profit qu'il convient (p. 268). »

D'après la méthode de classement adoptée par M. Brunschvicg, les *Pensées* de Pascal sont groupées en quatorze sections : I. Pensées sur l'esprit et le style ; II. Misère de l'homme sans Dieu. III. De la nécessité du pari ; IV. Des moyens de croire ; V. La justice et la raison des effets ; VI. Les philosophes ; VII. La morale et la doctrine ;

VIII. Les fondements de la religion chrétienne ; IX. La perpétuité ; X. Les figuratifs ; XI. Les prophéties ; XII. Preuves de Jésus-Christ ; XIII. Les miracles ; XIV. Appendice : fragments polémiques.

Il était bien difficile qu'en cet essai de groupement logique, l'auteur échappât à tout arbitraire. Il le reconnaît et signale lui-même quelques critiques que l'on peut lui adresser. « Nous savons, dit-il, qu'il n'y a pas de distinction expresse entre certains fragments de la section II qui visent à établir par la psychologie la misère de l'homme et certains fragments de la section VI qui tirent des oppositions entre les philosophes la preuve de sa double nature, ou encore entre ceux de la section VII sur Jésus-Christ rédempteur et ceux de la section XII sur Jésus-Christ personnage historique ; que la place de la digression sur la justice (section V) ne peut être déterminée avec précision (p. 269). »

Nous devons signaler, dans le volume, comme offrant un intérêt particulier, les pages 114-119, où M. Brunschvieg fait connaître les rapports de Pascal avec Méré et Miton, et les pages 291-298, où il apprécie la philosophie de Pascal. Il n'a pas bien vu, semble-t-il, que cette philosophie se caractérise essentiellement par son opposition au dogmatisme rationaliste de Descartes ; par suite, à toute théologie naturelle et à toute morale naturelle ; qu'on est donc fondé à lui donner le nom de scepticisme ; que ce scepticisme, qui venait de Montaigne, était fortifié, dans l'esprit de Pascal, au point de vue intellectuel, par l'infinitisme, au point de vue moral, par le pessimisme janséniste.

CRESSON (André). — **La morale de Kant** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; VIII-203 p.).

Cet ouvrage, écrit à propos d'un concours de l'Académie des Sciences morales et politiques, est divisé en quatre chapitres. Le premier et le second sont consacrés à l'exposition de la morale de Kant ; le troisième et le quatrième, à l'examen critique de cette morale et à la place qu'elle occupe dans l'histoire.

Dans le premier chapitre, l'auteur résume la théorie kantiste de la loi morale et de ses postulats d'après les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*. Il explique ce que Kant entendait par l'universalité de loi morale, et comment il rattachait à cette universalité le principe de dignité ou de respect de la personne humaine, et le principe de l'autonomie de la volonté, envisagée dans sa forme pure et comme législatrice. Puis il passe aux postulats, à la liberté qui est impliquée par le caractère même de la loi morale, mais qui ne peut avoir de place et de réalité que dans un monde nouménal, tous les phénomènes étant nécessairement liés entre eux en vertu des formes de la sensibilité et des catégories de l'entendement ; à l'immortalité et à Dieu, qui sont les conditions de la

possibilité du souverain bien, à la réalisation duquel la loi morale, nous commande de travailler autant que nous le pouvons.

Après la théorie du devoir, la déduction des devoirs. Kant a consacré à la déduction des devoirs deux ouvrages importants : la *Doctrine du droit* et la *Doctrine de la vertu*. M. Cresson analyse ces deux ouvrages en son second chapitre. Il montre comment la règle fondamentale du droit et celle de la vertu, telles qu'elles y sont énoncées, dérivent de la formule de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que la maxime de ton acte puisse être érigée par ta volonté en loi universelle. » Il expose les principales applications de ces deux règles : de la règle du droit au droit de propriété, au droit de famille, au droit politique, au droit des gens ; de la règle de la vertu aux devoirs restrictifs et aux devoirs positifs de l'homme envers lui-même, aux devoirs de l'homme envers les autres, devoirs restrictifs de respect et devoirs positifs d'amour.

Dans les chapitres III et VI, l'auteur apprécie le système moral de Kant. Nous y retrouvons certaines critiques que nous avons souvent faites de quelques parties de ce système, par exemple, de la liberté nouménale, de l'autonomie de la volonté, du pur formalisme moral. Mais, dans notre pensée, ces critiques n'atteignent pas les parties essentielles de la doctrine kantiste : la distinction de la forme et de la matière de la loi morale, celle de l'impératif catégorique et des impératifs hypothétiques, le principe d'universalité, le principe de dignité, le rapport du bien et du devoir, le rapport du devoir et de la liberté, les postulats de l'immortalité et de la divinité fondés sur le concept du souverain bien. Elles ne s'attaquent qu'à ce qui en détruit la cohérence et l'unité. Elles la dégagent, croyons-nous, de ses contradictions.

Qu'entendons-nous montrer par ces critiques ? Que l'universalité de la loi morale ne s'explique pas par la nécessité logique ; — que la forme et la matière de la loi morale sont l'une et l'autre à prioriques, liées par un jugement synthétique *a priori* et par conséquent ne peuvent se déduire l'une de l'autre ; — qu'elles se trouvent l'une et l'autre, inséparablement unies, dans le principe de dignité, tandis que la forme seule est exprimée par le principe d'universalité ; — que le premier n'est donc pas contenu dans le second et ne saurait en être dégagé par l'analyse ; — qu'on est dupe du mot *impératif*, c'est-à-dire d'une métaphore, quand on croit pouvoir faire dériver le devoir d'une volonté, quelle que soit cette volonté ; — qu'une volonté pure, c'est-à-dire réduite à sa forme, c'est-à-dire sans motifs et sans mobiles, est un mot abstrait, vide de sens ; — qu'on ne peut donc expliquer le devoir par une volonté pure qui commanderait en nous à la volonté empirique, et qui, étant abstraite de tous motifs et mobiles, serait identique en tous, universelle, et, par suite, législatrice ; — qu'il faut repousser à la fois une morale *formelle* qui donne pour origine au devoir et au bien cette chimère, la forme pure de la

volonté, et les morales dites *matérielles* qui prétendent expliquer le devoir par le bien, comme si dans l'idée du bien n'entrait pas celle du devoir ; — qu'il n'y a aucune explication à chercher à l'idée du devoir, qu'il s'agisse du devoir envers soi-même ou du devoir envers autrui, parce qu'elle est première et irréductible ; — qu'il faut rejeter le noumène intemporel, où le kantisme place, sans les distinguer, deux volontés mystérieuses et également inconcevables, la volonté libre, qui est la condition de l'accomplissement du devoir, et la volonté autonome, législatrice universelle, qui est la source du devoir même ; — que la liberté nouménale est un postulat illusoire de la loi morale attendu que c'est dans le monde des phénomènes, dans le monde du temps et de la vie, que la loi morale commande d'agir ; — que le concept du souverain bien ou de la parfaite justice, dans lequel entrent les idées de perfection et de bonheur, est en contradiction avec le pur formalisme moral.

Tout autre est la portée des critiques de M. Cresson. Il en conclut que tout, dans la morale de Kant, est erreur, parce qu'elle ne se fonde ni sur une conception naturaliste, ni sur une conception religieuse. « Le devoir, dit-il, n'est justifiable que si, conçu comme l'expression d'une nature ou de la volonté de Dieu, il exprime les dispositions de cette nature ou les décisions de cette volonté. Kant n'a voulu qu'il exprimât ni l'un ni l'autre. Aussi le devoir, tel qu'il l'entend, est-il radicalement injustifiable (p. 195). »

Quel sens notre auteur donne-t-il au mot *justifiable*? S'il faut le prendre au sens moral, il est contradictoire de dire que le devoir a besoin de se justifier. Nous comprenons que les dispositions d'une nature et les décisions d'une volonté se *justifient* par l'idée du devoir à laquelle elles sont conformes; mais nous ne saurions comprendre que l'idée du devoir se justifie par les tendances d'une nature ou par les décisions d'une volonté. S'il faut entendre le mot *justifiable* au sens logique, il paraît clair qu'on ne peut l'appliquer à l'idée du devoir sans supposer que cette idée peut être déduite d'une autre, ramenée à une autre, c'est-à-dire sans lui ôter ses caractères spécifiques.

Nous remarquons qu'à la volonté autonome de Kant M. Cresson oppose sa propre théorie de la volonté. Selon lui, la volonté dépend absolument de la tendance et doit être considérée comme le fruit naturel et nécessaire de l'imperfection. D'où il suit qu'elle est inintelligible chez un être conçu comme parfait, lequel « serait nécessairement une science parfaite, l'idée des idées se réfléchissant sur elle-même (p. 147-155 ». En cette psychologie étroite et superficielle nulle place pour le mobile platonicien et chrétien de la création. M. Cresson nous ramène au Dieu d'Aristote, ce qui exclut évidemment la conception théologique de la morale aussi bien que celle de Kant.

DAURIAC (L.). — **La psychologie dans l'opéra français** (*Auber, Rossini, Meyerbeer*, cours libre professé à la Sorbonne in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; XXIII-164 p.).

Cet ouvrage contient la série des leçons faites en Sorbonne, du 14 avril au 2 juin 1895, sur « l'évolution de la musique et du goût musical en France de la *Muette de Portici* à *Robert le Diable* ». On serait tenté d'appliquer à l'objet de ce cours le nom de d'*Esthétique musicale* ou celui de *Critique musicale*. Mais ces termes sont trop généraux. Il s'agit, pour le professeur, de critique psychologique : il s'est proposé de dégager de l'histoire de la musique des vérités de psychologie. De là le nom de *psychologie musicale*. La psychologie musicale est à la critique musicale ce que l'espèce est au genre.

Qu'est-ce que la psychologie musicale ? M. Dauriac la définit : « L'analyse des émotions excitées par la musique et la recherche de leurs causes (*Préface*, p. XVI). » « J'admets, dit-il, que chacun de nous ait son tour d'imagination propre et que, par suite, il arrive à chacun de nous d'imaginer, à propos d'un même texte musical, des choses ou des situations différentes. Il est donc, entre la cause qui est l'œuvre d'art musical, et l'effet, qui est l'émotion produite, d'une part, et le genre des images excitées, de l'autre, une relation dont un des termes varie ou est sujet à varier incessamment : l'effet. Mais la cause demeure. Et quelle que soit la diversité des effets possibles d'une même cause, on ne saurait admettre qu'une telle diversité allât à l'infini. Le *Miserere* du *Trovatore* ne mettra jamais les gens de bonne humeur, à moins qu'il ne soit volontairement ou involontairement parodié par ses interprètes. Le *final* de la symphonie d'Haydn, dite *de la Reine*, jamais ne disposera personne aux réflexions lugubres. Dès lors, étant donné un texte musical, il est permis de se demander quels en sont les effets psychologiques possibles sur l'auditeur, et, puisque ces effets, en partie, dépendent de leur cause, quelle en est la valeur ou la signification psychologique (p. VIII). »

On voit, par le titre du livre, que l'auteur a choisi l'opéra français pour objet de ses études de psychologie musicale. Il nous donne les raisons de ce choix.

« En Allemagne, j'eusse demandé mes textes à la symphonie. En France, je les chercherai dans la musique d'opéra, puisque l'opéra est le seul genre musical qui, chez nous, ait jamais été en faveur.

« Ajouterai-je que la musique d'opéra fournit à l'esthéticien une matière, non pas peut-être d'une richesse plus abondante, mais d'une exploitation plus prompte et plus sûre que la symphonie ou le quatuor?...

« Aux deux raisons que je viens de dire, une troisième s'ajoute, celle qui, je l'avoue, dans mon esprit, a devancé les deux autres et m'a presque impérieusement dicté mon sujet. Je m'étais inquiété, comme tant d'autres, des causes pour lesquelles le *Tannhaüser* avait échoué sur notre théâtre, alors que, trente-six ans plus tard, *Lohengrin* devait y être acclamé. Que manquait-il à ceux qui, en 1860, poursuivaient Wagner d'une haine implacablement railleuse, et comment s'était faite leur éducation musicale ? C'est là, si jamais il en fut, une question actuelle. Dès lors, s'il arrive aux idées que j'aurai occasion de semer dans nos entretiens, d'en faciliter la réponse, le profit ne sera pas médiocre (p. 4). »

Le livre de M. Dauriac est plein de remarques ingénieuses et suggestives. Nous devons signaler particulièrement celles qui se rapportent à l'inspiration artistique (*Préface*, p. XVIII-XXI) ; à l'évolution de l'art musical en Allemagne et en France (p. 6-8) ; aux qualités de la musique d'Auber (p. 17-20) ; à l'absence de pathétique dans la musique de Rossini (p. 66-69) ; aux procédés nécessairement inverses l'un de l'autre qu'emploient le peintre et le musicien, le premier nous menant de la représensation à l'émotion, le second déterminant, par la qualité de l'émotion qu'il éveille, toute une éclosion d'images (p. 81) ; à la distinction du fond et de la forme en musique (p. 93-96) ; au rôle de la mémoire dans l'invention musicale (p. 113-114) ; aux qualités dramatiques qui font de Meyerbeer une sorte de précurseur de Wagner (p. 161).

FERRI (ENRICO). — **Les criminels nés dans l'art et dans la littérature** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan ; 180 p.).

Ce livre est curieux. L'auteur étudie avec une féconde patience les principaux types criminels imaginés par les écrivains de marque et compare ces criminels inventés par l'art avec ceux que produit la nature. D'après M. Ferri, Shakespeare aurait eu, dans *Macbeth*, « des intuitions que les plus récentes découvertes de l'anthropologie criminelle confirment de la façon la plus complète » (p. 42). Il nous a, dans *Hamlet*, représenté un type de fou lucide et raisonnant, fou quand même. Hamlet serait de la race des « dégénérés supérieurs » sortes d'intellectuels atteints « d'aboulie », incapables de traduire une idée en acte. Quant à Othello « c'est une conscience fouillée dans ses profondeurs par le génie sûr et *voyant* d'un grand artiste (p. 46) ». Beaucoup moins psychologue serait l'auteur du *Dernier Jour d'un condamné*. V. Hugo prétend que la guillotine est la pensée constante du condamné à mort. M. Ferri soutient que « cette idée est complètement fausse ». Il en donne pour raison que les condamnés à mort sont le plus souvent des « criminels-nés », par suite, des êtres anormaux. Dès lors « l'anomalie qui les a conduits au crime produit en

eux, en présence de la mort, des manifestations psychologiques bien différentes de celles que l'artiste ou le public peuvent imaginer ». M. Zola (p. 103) est loué pour sa *Bête humaine*, dont le héros peut fournir un sujet d'études à l'anthropologie criminelle. « Jacques est un document humain au même titre que l'Hamlet ou l'Othello de Shakespeare ou le Raskolnikoff de Dostoïewsky... » On voit l'intérêt de cette série d'études. On en voit aussi le défaut : les idées générales sont postulées, non discutées. Et les résultats de l'anthropologie criminelle sont considérés comme définitivement acquis. C'est peut-être aller bien vite en besogne.

GALL (JEAN). — **Essai sur la pensée de P.-J. Proudhon, ses idées morales, religieuses, sociales** (in-8°, Montauban, imprimerie Granié, 86 p.).

Nous ne pouvons qu'approuver entièrement la critique que fait M. Gall, en cette étude, de la doctrine morale de Proudhon ; car nous y retrouvons les vues que nous avons nous-même exprimées sur les rapports de la morale avec la métaphysique, avec la psychologie, avec la théodicée. D'après ces vues, qu'il adopte, M. Gall explique que l'idée d'obligation ne tire pas son origine d'une volonté quelconque, auquel cas elle se ramènerait à celle de contrainte, mais qu'elle est inhérente à la raison, dont elle constitue un des principes *a priori* : inhérente à la raison parfaite du créateur et, par suite, à l'esprit de l'homme, créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire raisonnable. « D'où vient en nous, dit-il, cette idée d'obligation? Dieu a créé l'homme semblable à lui ; il lui a donné une nature semblable à la sienne. Dieu a créé, et, en vertu même de sa nature morale, il a créé d'une manière morale. Par sa volonté soumise à la loi morale, Dieu a mis l'obligation en l'homme, et cela non pas arbitrairement, non pas en intervenant en lui, mais en lui donnant une raison semblable à la sienne, et en y mettant l'idée rationnelle d'obligation. La Révélation n'a pas eu pour but, comme semble le croire Proudhon, de donner à l'homme la loi morale. Elle existait, mais voilée, obscurcie dans la conscience. La conscience, telle que la donne la nature, n'est pas complète et saine ; l'essence de la Révélation a été d'aider l'homme, de l'éclairer (p. 33). »

Le chapitre consacré aux idées religieuses de Proudhon contient des pages intéressantes sur l'antithéisme proudhonien. Mais l'auteur aurait bien dû faire remarquer que cette doctrine, qui met en opposition absolue la nature mentale de Dieu et celle de l'homme, et qui, en ce point, peut être rapprochée de celle d'Aristote, découle logiquement de la métaphysique du théisme classique, laquelle prétend unir en Dieu les attributs infinitistes à ceux d'un esprit, d'une personne, c'est-à-dire à la pensée, au sentiment et à la volonté.

On peut s'étonner que, dans le même chapitre, M. Gall n'ait pas

fait connaître, d'après les *Evangiles annotés* et le volume publié récemment sous ce titre : *Jésus et les origines du christianisme*, les idées curieuses de Proudhon sur la pensée réelle et l'œuvre propre de Jésus. C'est une lacune surprenante et regrettable.

Le chapitre sur les idées sociales de Proudhon est encore plus incomplet que le précédent sur ses idées religieuses. Toutes les contradictions de Proudhon en sociologie se ramènent, selon notre auteur, à celle des deux principes de liberté et d'égalité qu'il soutenait également, en les poussant à l'extrême (p. 82). M. Faguet avait déjà fait cette remarque. Ce qu'il faut, selon nous, reprocher à Proudhon, c'est une fausse idée de l'égalité. Entre la liberté et l'égalité, qui entre dans la définition de la justice, il ne saurait y avoir aucune contradiction : ce sont deux faces du droit rationnel qui ne peuvent se séparer que par abstraction.

GRUCKER (Emile). — **Lessing** (Berger-Levrault, in-8° ; 666 p.).

Nous recommandons à tous ceux qui s'intéressent au mouvement des idées, ce livre qui est le livre d'un savant et d'un sage, d'un savant qui s'est donné la tâche de résumer pour les Français l'œuvre si vaste et si multiple en ses aspects de Lessing, de condenser dans une langue précise et sobre les résultats de sa critique et de son esthétique. M. Grucker a lu ; et non seulement il a lu, mais il a vécu de longs mois en communion d'idées avec son héros littéraire. Il le comprend. Il l'aime. Il nous le fait aimer, aimer et juger. M. Grucker sait admirer avec mesure. Nous ne pouvons résumer sa forte étude critique. Le lecteur nous saura gré de lui citer les dernières lignes de ce beau livre : « Lessing n'appartient pas seulement à l'Allemagne, mais au monde pensant tout entier. Il est l'homme du XVIIIe siècle, l'apôtre de la raison et de l'humanité. Il aime son pays. Mais son patriotisme n'est pas exclusif. Il n'est pas Teuton : il est citoyen du monde. Au-dessus de sa patrie, il voit la patrie universelle, la grande famille humaine... La France, particulièrement, doit s'intéresser à Lessing. Il s'est formé à l'école de nos penseurs, de nos écrivains. Voltaire, Diderot, Rousseau ont contribué à l'éducation de son esprit et de son style, comme Molière, Marivaux et surtout Diderot, à l'éducation de son talent dramatique. Il nous a combattus, c'est vrai, mais sur un point seulement, et parce que l'intérêt et l'avenir de la littérature nationale le lui commandaient ; et encore nous a-t-il combattus avec des armes en partie empruntées à des Français. Lessing nous doit beaucoup ; mais il a acquitté sa dette envers nous. S'il nous a beaucoup pris, il nous a beaucoup appris. Ses idées ont exercé sur la critique littéraire, sur l'esthétique et sur la philosophie religieuse de notre temps une action considérable. Plus d'un lien le rattache à nous, et un des attraits que peut offrir une étude sur Lessing, c'est que,

dans maint endroit de ses œuvres, nous pouvons reconnaître les traces visibles de notre génie et de notre influence. »

HATZFELD (Ad.). — **Saint Augustin** (in-12, Victor Lecoffre ; 183 p.).

Le livre de M. Hatzfeld est certes un des meilleurs de cette collection hagiographique à l'usage des gens du monde, dont un philosophe, M. Henri Joly, a bien voulu prendre la direction. Après tout, cette direction ne revenait-elle pas de droit au psychologue des « grands hommes » ? Les saints sont peut-être autre chose, mais la qualité de grands hommes ne saurait leur être refusée que par les âmes pieuses et dans la crainte — un peu niaise qu'en pensez-vous ? — de profaner leur mémoire. Ne leur en déplaise, nous tiendrons saint Augustin pour un très grand homme, c'est-à-dire pour un très grand penseur, et cela, dans l'acception la plus laïque du terme, et M. Hatzfeld ne nous contredira point. Son résumé de la doctrine de saint Augustin est bref, précis, lumineux même par endroits. Je me demande, toutefois, si, dans son zèle d'admirateur, il ne fait pas trop courte la distance entre Descartes et saint Augustin. On sait que saint Augustin a écrit : *Si fallor sum*. De là, au *cogito* cartésien, il n'est qu'un pas semble-t-il. J'accorde à M. Hatzfeld que ce n'est point là chez saint Augustin « une vérité entrevue en passant ». Mais du moment où les conséquences enfermées dans le *cogito* de Descartes sont ce que l'on sait, et que toute la philosophie moderne n'en est pour ainsi dire qu'un développement véritable, il est impossible de soutenir qu'en dépit de la surprenante similitude des formules, la différence des pensées ne soit grande.

En général l'exposé de M. Hatzfeld est fait d'un point de vue très exotérique. L'auteur passe de Platon à saint Augustin, de saint Augustin à Malebranche avec une facilité qui fait croire qu'entre les philosophes anciens et les philosophes modernes, il n'est guère que des différences aisées à faire évanouir. Je veux bien que Malebranche relève de Platon par l'intermédiaire de saint Augustin. Je ne suis pas sûr que les mots *Dieu, âme, corps* signifient exactement la même chose chez Platon, chez Augustin, chez Descartes. En tout cas, j'en suis beaucoup moins sûr que M. Hatzfeld. Et c'est pourquoi son livre me paraît plutôt être un livre de lecture qu'un vrai livre d'étude.

HERCKENRATH (C.-R.-C.). — **Problèmes d'esthétique et de morale**, (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; F. Alcan ; 163 p.).

Ce livre est divisé en deux parties de valeur assez inégale. Les dissertations sur la morale ont moins de portée et d'originalité que les pages consacrées à l'esthétique. Ce que l'auteur nous dit du *Sentiment du beau*, de la formation de notre idéal et aussi de sa déformation

dénote un observateur fin et sage, sachant poser les problèmes et surtout sachant ne pas confondre les questions de psychologie avec celles de métaphysique. Il est encore si rare d'entendre un philosophe traiter du beau et s'abstenant de disserter sur le « beau en soi ». L'esthétique de M. H. est donc essentiellement phénoméniste, de quoi nous ne saurions assez le féliciter. Nous avons été particulièrement intéressé par la manière dont il explique l'intervention de l'intelligence dans le phénomène de l'admiration. Notre avis a toujours été que, pour admirer, il fallait comprendre.

Nous regrettons néanmoins que ce livre ait été publié trop vite. Ce n'est pas un livre, mais un recueil de notes et encore de notes à bâtons rompus. Si l'auteur avait su attendre, il aurait d'une manière plus franche et plus décisive contribué à l'avancement de l'esthétique et de la morale.

LEVALLOIS (JULES). — **Un précurseur. Senancour, avec des documents inédits** (in-8°, H. Champion ; xxiv-208 p.).

« Montrer que Senancour fut réellement religieux et non, comme quelques-uns l'ont prétendu, incrédule ou sceptique ; prouver qu'il ne fut ni un désespéré pour son propre compte, ni pour les autres un apôtre et un prophète du désespoir ; enfin préciser en quoi il mérite d'être ajouté à la liste des moralistes français (p. xvi) » : tel est l'objet de cette intéressante étude biographique.

Senancour est, pour le grand public, l'auteur d'*Obermann* ; mais, comme le dit très bien M. Levallois, « en dehors et au delà du Senancour obermanesque, il y a tout un penseur, tout un écrivain à connaître, à juger (p. x) ». *Obermann*, qui parut en 1804, doit être mis à sa place dans une œuvre qui comprend les écrits suivants : *Rêveries sur la nature de l'homme* (1799) ; *De l'amour* (1804) ; *Observations critiques sur l'ouvrage intitulé Génie du christianisme* (1816) ; *Libres Méditations d'un solitaire inconnu sur divers objets de la morale religieuse* (1819) ; *Traditions morales et religieuses chez les différents peuples* (1825). *Obermann* résume et ferme la première période de l'évolution intellectuelle et morale de Senancour.

M. Levallois suit cette évolution et en marque les phases. « Une religiosité vague d'abord et facile à confondre avec le panthéisme ; puis, un sentiment profond, trempé et retrempé dans la dure expérience de la vie ; avec les années, une intuition immortaliste et déiste, qui chaque jour se précisera davantage ; en dernier lieu une piété tendre, doucement mélancolique et cependant virile (p. xviii). » Il constate que dans ce sentiment religieux, de plus en plus accentué, n'est jamais entrée « une parcelle du christianisme ». Il est certain, en effet, — on peut s'en assurer facilement, — que la religion de Senancour a toujours été indépendante et fort éloignée de ce qu'il appelait *les croyances accidentelles de chaque pays.*

Nous ne saurions voir, quant à nous, rien qui ressemble à une religiosité panthéiste dans le premier ouvrage de Senancour (*Rêveries*, 1re édition) : l'athéisme et le matérialisme y sont très nettement affirmés. Dans *Obermann* la négation fait place au doute pessimiste. C'est dans les *Libres Méditations* qu'apparaît la foi immortaliste et déiste. Elle y apparaît, non comme conclusion de raisonnements métaphysiques, mais comme postulat de la vie même, à laquelle elle peut seule donner de la valeur, en satisfaisant le besoin d'ordre et de permanence inhérent à la pensée. « Si l'on jugeait que Dieu n'est pas, dit-il, n'ayant alors rien de grand à prévoir on prendrait peu d'intérêt au cours des heures irrévocables. » Et ailleurs : « Si je partageais le malheur de ceux qui regardent comme chimérique notre immortalité, j'aurais perdu la seule attente qui puisse donner du prix à l'existence. » Le pessimisme est la conséquence naturelle et nécessaire du matérialisme épicurien ; il ne peut trouver de remède que dans la croyance à l'ordre moral du monde : telle est la leçon à tirer de l'évolution philosophique et religieuse de Senancour.

Senancour indique lui-même, dans une note curieuse de la 3e édition des *Rêveries* (1833), comment il est passé du scepticisme d'*Obermann* à la croyance des *Libres Méditations*. « Obermann, dit-on, se permet quelques sarcasmes relativement aux objets de la foi. Cela est possible quant aux *superstitions*. A l'égard des idées religieuses plus simples et plus pures, Obermann peut douter, mais assurément sans dédain. Le solitaire des *Libres Méditations* est moins jeune, il est dans toute la force de l'âge. Ayant fait des réflexions qui lui paraissent plus profondes, il doute aussi ; mais il insiste beaucoup plus sur la vraisemblance des idées religieuses auxquelles conduit l'étendue de la pensée. Sans doute Obermann aurait jugé de même un peu plus tard. Supposons que ces deux personnages n'en soient qu'un sous deux noms différents. Après avoir renoncé au *téméraire enseignement des sectes*, il ne trouve d'abord que le doute ; mais ensuite il croît sentir fortement que *le monde vrai*, *le monde caché, est l'expression d'une pensée divine*. Telle peut être la marche de l'esprit de l'homme dans son indépendance. »

MARSEILLE (E.-S.). — **Erasme et Luther, leur discussion sur le libre arbitre et la grâce** (in-8°, Montauban, imprimerie Granié ; 81 p.).

En cette thèse de baccalauréat en théologie, M. Marseille résume clairement la célèbre discussion d'Erasme et de Luther sur le libre arbitre et la grâce. On y trouve des citations intéressantes du *De libero arbitrio* du premier et du *De servo arbitrio* du second. Elles sont bien choisies ; mais on regrette qu'il n'y en ait pas davantage.

Le travail de M. Marseille est divisé en deux parties : Dans la pre-

mière, il fait connaître brièvement les relations de Luther et d'Erasme antérieures à la discussion. Dans la seconde, qui est plus étendue, il analyse les arguments et apprécie les solutions des deux adversaires.

Il conclut que ces solutions sont, aussi bien l'une que l'autre, inacceptables. Il reproche à Erasme d'hésiter sans cesse « entre la théorie catholique du salut par les œuvres et cette idée que la grâce doit jouer dans le salut un rôle prépondérant ». Quant à la doctrine de Luther, « elle supprime tout travail de l'homme dans l'œuvre du salut et rend inutile le sacrifice de Christ, toute créature humaine étant d'avance prédestinée au salut ou à la condamnation (p. 79) ».

Luther et les réformateurs du XVIe siècle, dirons-nous, se trouvaient en présence d'une théorie libertiste superficielle, qui mettait une faculté de libre choix entre nos sentiments et nos actes. On comprend qu'une psychologie religieuse plus profonde que celle qui régnait dans l'École les ait conduits à nier cette faculté comme détruisant le rapport qui leur paraissait exister entre les sentiments et les actes, entre la grâce et les sentiments. Nos sentiments naturels, pensaient-ils, sont, en raison du péché d'origine, nécessairement mauvais ; nos actes sont les conséquences nécessaires de nos sentiments ; la grâce est nécessaire pour changer nos sentiments et, par suite, nos actes. Peut-être eussent-ils été moins assurés de leur logique prédéterministe, s'il eût été admis, dans la philosophie et la théologie alors régnantes, que le libre arbitre a sa place et son action dans la formation même de nos jugements et de nos sentiments.

MEAUX (vicomte DE). — **Montalembert** (in-12, Calmann Lévy ; 310 p.).

Cette biographie de Montalembert est résumée dans un court *Avant-propos :*

« Il a conquis en France une liberté nouvelle... : la liberté de l'enseignement... Ennemi déclaré de l'esprit révolutionnaire, mais ami passionné de toutes les libertés, il a voulu les employer toutes et ne plus employer qu'elles à la défense de la religion ; il a prétendu lui marquer ainsi sa place au foyer de la société moderne... Enfin... il a pris part à l'effort tenté pour renouveler les lettres et l'art français en évoquant... le moyen âge. Il a fait tout cela en un quart de siècle. Sa carrière oratoire et politique a commencé à vingt et un ans, s'est terminée à quarante-deux ans, et depuis lors,... relégué dans la retraite, il est mort à soixante ans (p. 1). »

M. de Meaux nous apprend que Cousin était un des hommes célèbres que le jeune Montalembert (à l'âge de dix-huit ans) recherchait, fréquentait, prenait plaisir à écouter. « Cousin, le voyant tourner les yeux vers l'Allemagne, lui avait conseillé d'étudier Kant et sa métaphysique, étude aride et difficile, à laquelle il s'essaya consciencieusement, mais dont il se lassa assez vite et qui ne lui

profita guère (p. 24). » Il est certain que, si Montalembert a étudié les ouvrages philosophiques de Kant, il n'a tiré aucun profit de cette étude. Son libéralisme, purement politique au sens utilitaire de ce mot, ne s'appuyait pas sur des principes rationnels et n'a jamais eu rien de commun avec la philosophie morale et juridique exposée dans la *Critique de la raison pratique* et dans les *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*. Montalembert était dénué d'esprit philosophique. Il envisageait la liberté, non comme un droit inhérent à l'individu, mais comme un moyen social de défense, le meilleur et le plus sûr, des intérêts religieux, dont l'importance était, à ses yeux, souveraine. Ce qu'il voyait dans la liberté de l'enseignement, c'était moins le droit du père de famille que l'influence librement exercée, grâce à ce droit, par l'Église catholique et les ordres religieux sur les générations futures. S'il voulait réconcilier le catholicisme avec les institutions libérales, c'était surtout parce qu'à cette réconciliation lui paraissait lié le progrès du catholicisme dans la société moderne. S'il admirait le moyen âge, c'est qu'à cette époque l'Église catholique avait, selon lui, joui d'une indépendance que la monarchie absolue lui avait enlevée. Pour juger le libéralisme de Montalembert, il suffit de lire le chapitre où M. de Meaux fait connaître son rôle politique de 1848 à 1857 et ses rapports avec Louis-Napoléon avant et après le coup d'État du 2 décembre (p. 156-218).

MIKHAILOWSKY (N.). — **Qu'est-ce que le Progrès? Examen des idées de M. Herbert Spencer**, traduction du russe, revue par *Paul-Louis* (in-8°, librairie de la *Revue socialiste* et librairie Alcan ; 200 p.).

M. Mikhaïlowsky admire M. Spencer. Il le tient pour un des plus grands esprits du temps présent. Mais il déplore ses erreurs grossières et il lui reproche de s'être laissé prendre à des « superstitions » (p. 20 et 21), d'avoir bâti, sous le nom de théorie sociologique, « un grand château de cartes ». M. Mikhaïlowsky vous a, décidément, une façon d'admirer bien inquiétante pour ceux qui lui inspirent le contraire de l'admiration. « M. Spencer, écrit notre auteur, énonce ses idées avec un calme et une impassibilité absolus ; il les entoure de nombreux exemples pris dans différentes branches de la science et de la vie, et déploie de vastes connaissances et dispose ses citations avec beaucoup d'adresse. Ce sont justement ces propriétés de son argumentation qui la rendent extrêmement dangereuse, surtout pour nous autres Russes. M. Spencer traite les questions sociales avec la même impartialité que lorsqu'il parle, par exemple, de l'hypothèse nébulaire ou des phases de développement d'une hydre... » (p. 22). Voilà qui est significatif et ne laisse pas d'être troublant, non pour la renommée de M. Spencer, mais pour la bonne réputation du contradicteur : voilà la partialité érigée presque en règle de méthode ! Plus loin viennent d'autres reproches, ou plutôt d'autres constatations que

M. Mikhaïlowsky voudrait transformer en chefs d'accusation. M. Spencer devrait déduire toutes ses lois de l'évolution ; il ne peut en prouver un certain nombre que d'une manière inductive. Mais qu'importe ! Il échoue de quelque façon qu'il s'y prenne. Car il est des faits qu'il néglige. Il est même des procédés de méthode dont il méconnaît la légitimité. Il use et abuse de la méthode objective. Il ne distingue pas le progrès de la société et celui de l'individu. Il ne lui arrive pas de se demander si, tandis que le progrès de la société se fait dans le sens d'une hétérogénéité plus marquée, par exemple quand une mode change, l'évolution de l'individu ne se fait pas en sens inverse, par exemple quand une mode devient de plus en plus tyrannique (p. 54). Le féminisme, par exemple, s'il triomphe, aura pour conséquence une différenciation plus grande chez les individus du sexe féminin ; d'autre part, le soi-disant organisme social en deviendra moins hétérogène, puisqu'il en résultera, entre les sexes, une homogénéité plus marquée (p. 65).

Je signale au lecteur, vers la fin du livre, des pages très curieuses sur le rôle de « l'expérience sympathique ». Celle-ci repose « sur notre faculté de revivre la vie d'autrui, de nous mettre dans la position d'autrui (p. 171) ». Et comme cette expérience comporte des degrés, que ses résultats dépendent de « l'élévation des caractères », on se rend compte de l'importance de la méthode subjective en sociologie, méthode qui est, ou peu s'en faut, le contre-pied de la méthode de M. Herbert Spencer.

NOEL (Georges). — **La logique de Hegel** (in-8°, Félix Alcan ; VIII-188 p.).

De tous les philosophes français M. G. Noël est peut-être celui qui connaît et comprend le mieux la doctrine de Hegel. Ceux qui veulent se faire une idée exacte de cette doctrine ne sauraient avoir guide plus sûr, et nous appelons leur attention sur l'ouvrage qu'il vient de consacrer à la logique hégélienne. Il s'est arrêté, dit-il, devant l'œuvre du philosophe allemand, « qui contient et résume toutes les autres ». Il s'est efforcé « d'écarter les préjugés qui empêchent d'en saisir la véritable signification », et de montrer que, « quelles que puissent être ses imperfections, elle demeure l'un des plus solides monuments de la pensée moderne (p. 2) ».

Le livre de M. Noël sur la *Logique de Hegel* est divisé en huit chapitres : I. *L'idéalisme absolu et la logique spéculative ;* II. *La science de l'Être ;* III. *La science de l'Essence ;* IV. *La science de la Notion ;* V. *La logique dans le système ;* VI. *Le dogmatisme de Hegel :* VII. *Hegel et la pensée contemporaine ;* VIII. *Conclusion.* Il est inutile de dire que les cinq premiers chapitres, où les différentes parties de la logique hégélienne sont exposées avec précision, ne sauraient être résumés : il faut les lire sans en perdre aucune phrase.

Nous signalerons, dans le chapitre VII, un parallèle très remarquable entre le spinozisme et l'hégélianisme. M. Noël voit, comme nous[1], dans le spinozisme une métaphysique réaliste dont l'éléatisme est logiquement le dernier mot. « Dans le système de Spinoza dit-il, l'être est antérieur et supérieur à la pensée ; il ne lui est en rien subordonné, il n'en dépend à aucun titre. Tandis que, pour Leibniz ou Hegel, l'explication mécanique du monde est éminemment relative et provisoire, qu'elle ne se suffit pas à elle-même et requiert une explication plus haute, Spinoza la tient pour définitive et intrinsèquement complète. Pour les deux penseurs allemands, la réalité comporte des degrés divers et se mesure à l'intériorité des existences ; toutes, pour Spinoza, sont situées sur le même plan. Nul progrès, nulle hiérarchie. L'idée de l'évolution si caractéristique de l'hégélianisme n'a pas de sens pour Spinoza. Le monde des esprits est à côté de celui des corps ; il n'est pas au-dessus. Tandis que chez Hegel, le premier contient la raison d'être et la vérité du second, il n'en est plus, chez Spinoza, que le vain reflet et l'inutile doublure. Nous sommes avec lui aux antipodes de l'idéalisme. Son Dieu ne saurait s'appeler Esprit ; la définition aristotélique et hégélienne : νοήσις νοήσεως lui serait inapplicable. Certes ce Dieu est une chose pensante, mais c'est tout aussi bien une chose étendue. Il possède en outre une infinité d'attributs dont nous ne pouvons nous faire aucune idée et qui tous lui sont aussi essentiels que la pensée (p. 138). »

Dans le chapitre VII (*Hegel et la pensée contemporaine*), M. Noël porte sur le néo-criticisme un jugement qu'il nous permettra de ne pas prendre au sérieux. Selon lui, le néo-criticisme est « une sorte d'éclectisme ». « J'entends par là, dit-il, qu'il n'est pas fondé sur une conception d'ensemble qui se subordonnerait les thèses particulières, mais qu'il groupe un certain nombre de thèses indépendantes en un tout quelque peu factice (p. 175). » Ces thèses sont « le principe du nombre emprunté à Cauchy, le phénoménisme emprunté à Hume ou à Stuart Mill, la doctrine de la croyance libre empruntée à Lequier, enfin les thèses proprement kantiennes, la théorie des catégories, le primat de la raison pratique et les postulats (p. 176). » L'auteur n'aurait certainement pas écrit que ces thèses sont *indépendantes* et forment un tout *factice*, s'il avait essayé d'en comprendre les rapports. Il aurait pu se rendre compte que le principe du nombre peut être appliqué, non seulement, comme il l'a été par Cauchy, — et, avant Cauchy, par Gerdil et Boscovich, — à la critique de l'éternité et de l'immensité du monde, mais encore à la critique de toute existence continue et infinie, à la critique de la matière, de la substance et du déterminisme universel, à la réforme des catégories et à la solution des antinomies de Kant ; et que, par sa portée

[1] Voyez, dans l'*Année philosophique* de 1894, notre étude intitulée *Spinozisme et Malebranchisme* (p. 139-170).

dans l'ordre spéculatif, il vient appuyer et confirmer la morale de l'impératif catégorique et la psychologie de la croyance volontaire et libre.

M. Noël ajoute que replacer, comme le fait M. Renouvier, la liberté au sein des phénomènes, c'est renoncer au principal avantage théorique du criticisme kantien. « Destinée avant tout, par son auteur, dit-il, à réfuter le scepticisme de Hume, la critique de la raison pure objecte au philosophe écossais la distinction de l'apparence (*Schein*) et du phénomène réel (*Erscheinung*). Or, c'est en tant que soumis sans réserve aux catégories de l'entendement et par suite au plus rigoureux déterminisme que celui-ci peut s'opposer à celle-là. Abandonner le déterminisme, c'est abandonner avec lui la distinction que Kant avait prétendu fonder. » — Mais c'est, dirons-nous, le principe du nombre qui, en nous découvrant la contradiction inhérente à la forme spatiale de la sensibilité, nous oblige à reconnaître que l'apparence est mêlée à la réalité dans l'*Erscheinung* même, et nous autorise, par suite, à abandonner le déterminisme rigoureux des phénomènes.

PESCH (le P. TILMANN). — **Le kantisme et ses erreurs**, trad. de l'allemand par *M. Lequien* (in-12, Lethielleux ; 336 p.).

Les principales erreurs que l'auteur reproche au kantisme sont : — d'ajouter aux jugements analytiques et aux jugements synthétiques *a posteriori* une troisième classe de jugements, les jugements synthétiques *a priori* ; — de refuser aux qualités des corps, secondaires et primaires, l'objectivité que leur attribue le sens commun ; — de faire de l'espace et du temps des formes subjectives de la sensibilité ; — de voir dans le principe de causalité un jugement synthétique *a priori* ; — de renfermer l'application de ce principe et des autres concepts de l'entendement dans le domaine de l'expérience, c'est-à-dire de la borner à des données tenues pour subjectives ; — d'ôter en moi la réalité substantielle ; — d'admettre une chose en soi qui est soustraite à la sensibilité et à l'entendement, et qui est donc absolument inconnaissable.

Nous n'avons pas besoin de dire que la distinction des trois espèces de jugements, la subjectivité des qualités secondaires, des qualités primaires et de l'espace, et le caractère à la fois synthétique et apriorique du jugement de causalité sont, à nos yeux, des vérités, et non des erreurs. Ces vérités ne sont nullement ébranlées par les arguments que leur oppose le P. Pesch, ni par les plaisanteries de mauvais goût qu'il joint aux arguments et qui ne peuvent être goûtées que des lecteurs incompétents en philosophie.

Un mot seulement sur les jugements synthétiques *a priori*. L'auteur accorde que le concept de ligne droite « ne renferme pas *formellement* le concept du plus court chemin » ; mais dit-il, « par suite

de la comparaison impliquée entre les différentes lignes, il résulte du concept de la ligne droite et de toute ligne brisée que la seconde est conçue comme plus étendue que la première (p. 40) ». — Si c'est, dirons-nous, par la comparaison de la ligne droite avec les lignes brisées que vous joignez le prédicat *plus court chemin* au sujet *ligne droite*, ce n'est pas l'analyse du sujet qui vous donne le prédicat ; ce sujet, qui exprime une idée de direction, ne renferme d'aucune manière ce prédicat, qui exprime une idée de quantité. Les deux idées sont distinctes : l'une ne peut se ramener à l'autre, se déduire de l'autre. Ce n'est pas par le principe de contradiction que l'esprit est obligé de les unir. Voilà pourquoi le jugement dont il s'agit ne peut être que synthétique ; il serait synthétique *a posteriori*, si la comparaison d'où il résulte s'appliquait à des données de l'observation. Il est à la fois synthétique et apriorique, parce qu'il est tout d'abord posé comme universel et nécessaire en raison de la nature et de l'origine des idées géométriques que l'esprit compare. Mais le P. Pesch ne veut mettre aucune différence entre les jugements que la raison tient pour évidents. Il les baptise tous *analytiques*, sans distinguer entre l'évidence qui vient du principe de contradiction et celle qui n'en vient pas. C'est ainsi qu'il entend le progrès en philosophie.

« Le principe de causalité, dit notre auteur, est assurément *a priori*, mais il est *analytique* et nullement synthétique. En effet, si je dis : *Tout ce qui arrive doit avoir une cause*, je trouve le prédicat (l'effet nécessaire) en énonçant le sujet (tout ce qui arrive). Ce qui arrive, c'est-à-dire ce qui est appelé à être, renferme nécessairement dans son idée une *détermination*. Peut-on concevoir une détermination passive, — un déterminé, — sans concevoir aussi une détermination active, un déterminant (p. 214)? ». — Le P. Pesch n'a aucune peine à faire sortir l'idée de cause du sujet : *Tout ce qui arrive* ou *Tout ce qui commence d'être*, car il a commencé par l'y mettre. Il l'y met en présentant ce sujet comme identique à celui-ci : *Ce qui est appelé à être*. Il est clair que ce qui est appelé à être suppose quelque chose qui appelle à être. Il l'y met encore en parlant d'une détermination passive qui suppose une détermination active. La chose qui commence d'être a sans doute des caractères, des qualités qui la distinguent des autres choses. En ce sens, elle est déterminée. Mais cette détermination ne renferme pas en elle l'idée exprimée par le mot *passive*, ni, par suite, celle d'un déterminant : il faut l'y ajouter. Le jugement de causalité n'est donc pas analytique.

Il convient d'ajouter que nous sommes loin de défendre les vues de Kant : 1° sur le temps, qu'il assimile à l'espace, en l'envisageant comme une seconde forme de la sensibilité ; 2° sur le caractère subjectif des deux formes (espace et temps) et par conséquent de toutes les données de la sensibilité externe et interne, lesquelles constituent, selon lui, la seule matière à laquelle s'appliquent les concepts

de l'entendement ou catégories; 3° sur l'unique et vraie réalité objective ou chose en soi, qu'il soustrait aux catégories, donc à toute connaissance, par cela même qu'il l'élève au-dessus du temps comme de l'espace. Voilà les trois grandes erreurs du kantisme. On remarquera que la troisième dérive de la seconde, et la seconde de la première.

PICAVET (F.). — **Gerbert, un pape philosophe, d'après l'histoire et d'après la légende** (in-8°, E. Leroux; xi-227 p.).

Ce livre, consacré à la vie et à l'œuvre de Gerbert, est une importante contribution à l'histoire de la pensée au moyen âge, un travail d'exacte et solide érudition qui fait honneur à M. Picavet. Le chapitre que nous avons lu avec le plus d'intérêt est celui qui fait connaître la théologie de Gerbert, notamment l'idée qu'il se faisait de l'autorité dans l'Église. On y voit (173-180) combien l'orthodoxie de ce pape philosophe était éloignée du dogme de l'infaillibilité papale. Nous citerons la plus grande partie de la conclusion :

« Gerbert fut un professeur incomparable, supérieur à ceux qui l'avaient précédé ; l'égal au moins de tous les maîtres, dont le succès fut incontesté au moyen âge. Ce fut un penseur original, moins par les idées dont il a été le propagateur, que par le système dans lequel il les fit entrer. Les prosateurs et les poètes, les savants et les philosophes, les livres saints et les auteurs chrétiens ont été par lui réunis dans une synthèse, qui ne laisse échapper aucun des éléments dont l'humanité peut tirer profit pour son développement intellectuel et moral. Saint Thomas a su davantage, mais il n'a pas poursuivi un but plus vaste, en tâchant d'unir la théologie, la science et la philosophie...

« Erudit et humaniste, Gerbert touche à la Renaissance dont il surpasse les représentants les plus éminents, en ce qu'il joint au souci de bien dire celui de bien penser et de bien faire. Savant, il mérite, par l'ingéniosité de ses procédés, d'être rapproché des savants modernes. D'Alembert disait que, placé au temps d'Archimède, Gerbert l'eût peut-être égalé ; il serait tout aussi vrai de dire qu'il eût peut-être été, au xviie siècle, le rival de Galilée.

« L'homme est, par son intelligence et son caractère, aussi grand que le penseur. Car, de sa philosophie si compréhensive il fait sortir une morale et une politique où il réunit ce qu'il y a de meilleur dans la pensée antique et surtout stoïcienne, comme dans le christianisme... De même qu'il demande à la raison et à la foi d'éclairer l'intelligence, au stoïcisme et au christianisme de diriger la volonté, de rendre l'individu plus instruit et meilleur, il veut que le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, étroitement unis et conservant leurs droits réciproques, fassent régner dans le monde chrétien la paix si nécessaire aux laïques et aux clercs, pour accomplir leur

œuvre en cette vie, et mériter, dans l'autre, les récompenses promises par le Seigneur à ses élus (p. 219). »

PICAVET (F.). — **Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot** (in-8°, Alphonse Picard ; 28 p.).

M. Picavet rappelle et résume, en cette intéressante brochure, les doctrines opposées de Gottschalk et de Jean Scot sur le libre arbitre et la prédestination.

Gottschalk avait trouvé dans saint Augustin des textes où il est affirmé « que Dieu a prédestiné tous les hommes ; que, sans la grâce, l'homme ne peut rien ; qu'avec elle, il n'y a pas de situations désespérées ». Et il en concluait « que Dieu est tout-puissant ; qu'il a prédestiné les bons au salut, les mauvais à la damnation (p. 12) » ; que l'homme est son esclave et ne saurait être libre (p. 12). »

Jean Scot combattit la double prédestination de Gottschalk et défendit le libre arbitre. M. Picavet expose ses arguments ; voici les principaux :

« La raison s'oppose à ce qu'une seule et même cause produise des choses contraires, par exemple l'être et le non-être, la vie et la mort, la justice et le péché, la béatitude et la damnation. Donc il ne saurait y avoir en Dieu deux prédestinations, l'une qui imposerait la vie, l'être et le bonheur ; l'autre, la mort, le péché ou le non-être et le malheur (p. 19)...

« Il ne se peut pas, en même temps, que le monde soit sauvé et que la grâce de Dieu n'existe pas. Car d'où viendrait au monde le salut, s'il n'y avait pas de grâce ? Comme nous affirmons avec certitude que le salut est enfin venu, nous avons affirmer que la grâce de Dieu a lui pour le monde. Pareillement il ne se peut faire que le monde soit jugé et qu'il n'y ait pas de libre arbitre, car avec quelle justice aurait lieu le jugement, si l'homme n'était pas libre ? Si donc c'est une impiété de nier le jugement futur, c'est une impiété égale de nier que Dieu ait donné le libre arbitre à l'homme... Mais libre arbitre et grâce ne sauraient coexister avec la nécessité de la prédestination, car, dans un seul être, il ne peut y avoir une cause nécessaire qui contraigne et une volonté qui agisse. Or, nous croyons avec raison, nous savons évidemment que libre arbitre et grâce peuvent être dans l'homme. Donc, la nécessité de la prédestination n'est pas dans l'homme (p. 20)...

« Si l'on peut sans absurdité se servir pour la substance divine de certains mots qui désignent ce qu'il y a de meilleur en nous, il en est d'autres qui lui sont tout à fait étrangers. Tel celui de prédestination, qui signifie préparation. Pour Dieu, préparer et agir ne sont qu'une seule et même chose, puisqu'il fait toutes choses et qu'en lui elles vivent, celles qui ont été, aussi bien que celles qui doivent être... En réalité, c'est à la ressemblance des choses temporelles,

ou par opposition avec elles, que nous concevons Dieu, quand nous mettons en lui la prescience et la prédestination... Mais la prédestination et la prescience ne peuvent jamais s'appliquer qu'aux élus, car la science est l'intelligence de ce qui est ; or, le péché est un défaut de justice ; la mort éternelle, une privation de vie ; l'enfer, une privation de béatitude. Comment y aurait-il en Dieu prescience et prédestination de ce qui n'est pas, du défaut ou de la privation (p. 21). »

Nous regrettons que M. Picavet n'ait pas cru devoir exprimer brièvement sa pensée sur la valeur des arguments produits dans cette discussion célèbre du IXe siècle. On sait que la double prédestination de Gottschalk a été admise et défendue par les réformateurs du XVIe siècle, notamment par Calvin. De même que Gottschalk, Calvin considérait comme une inconséquence de parler de la prédestination des élus, non de celle des damnés, attendu que l'une ne pouvait avoir de sens que par opposition à l'autre. Il nous paraît que, la prédestination des élus posée, ils raisonnaient fort bien. Les deux prédestinations sont, en effet, inséparables. Qui n'est pas prédestiné au salut est, par cela même, prédestiné à la damnation. Gottschalk aurait pu répondre à Jean Scot : Pourquoi disputer du mot *double* appliqué à *prédestination ?* Je ne tiens pas à ce mot, j'accorde que la prédestination est unique ; mais cette prédestination unique a pour les créatures humaines des conséquences très différentes : elle est positive pour les uns, et négative pour les autres, et elle ne saurait être positive pour les uns sans être négative pour les autres ; ceux-ci, en effet, parce qu'ils ne sont pas prédestinés au salut, seront nécessairement damnés. Voilà ce que j'entends par double prédestination. Si vous voulez maintenir le libre arbitre, la logique exige que vous abandonniez la prédestination des élus, comme celle des damnés, que vous supprimiez toute prédestination, toute prescience, toute chose qui nous sauve nécessairement. Pour ne pas envisager la conséquence, évidemment nécessaire, de la prédestination des élus pour ceux qui ne le sont pas, vous dites que le péché et l'enfer ne peuvent être objets de prescience et de prédestination, parce qu'ils ne sont que défaut, privation, non-être. Mais, d'abord, cette conception purement négative du mal-coulpe et du mal-peine est contraire à la foi : elle ôte au premier son caractère positif d'offense à Dieu, au second son caractère positif de souffrance éternellement sentie. Ensuite, je demande comment le jugement futur, qu'on ne peut nier, dites-vous, sans impiété, s'applique à ce qui, n'étant rien de positif, rien de réel, ne peut tomber sous l'intelligence divine.

PUJO (MAURICE). — **Essais de critique générale. La crise morale** (in-12, Perrin et Cie, 263 p.).

Que dites-vous de ce titre *Essais de critique générale ?* Et de quelle prétention n'est-il pas l'annonce ? M. Pujo prétend à beaucoup de

choses ce qui ne veut pas dire qu'il soit nécessairement prétentieux. Ses amis disent qu'il est modeste. En tout cas, sa modestie est singulièrement compliquée, presque aussi compliquée que l'âme dont le présent livre cherche à nous décrire les états. M. Maurice Pujo aime l'action puisqu'il voudrait agir sur l'âme contemporaine. Mais il l'aime à sa manière, à la manière de quelqu'un qui voudrait avoir de l'influence sur le peuple sans rien avoir du peuple en soi. Certes il y a du talent dans ce livre. Même il s'y trouve des idées. Même il s'en dégage un immense désir d'être bienfaisant au prochain. Ce sont là de nobles sentiments à coup sûr. Et nous engagerions M. Maurice Pujo à « continuer » si nous ne croyions devoir le mettre en défiance contre sa passion immodérée de la psychologie. C'est là une passion très anémiante, pour ne rien dire de plus et dont la satisfaction égare peut-être encore plus qu'elle n'instruit. M. Pujo est « un jeune ». Et de plus il est jeune. Qu'il commence donc par vivre ? Plus tard, il moralisera sur la vie. Et comme il parlera d'expérience, il aura plus d'autorité. La précocité ne consiste pas à faire des articles sur Ernest Renan et sur Alexandre Dumas fils ni à les écrire dans une langue souple, entraînante, attendrie, au besoin même spirituelle, mais à penser sur ces maîtres des choses qui vaillent la peine d'être retenues, encore qu'elles soient généralement agréables à lire.

REY (J.). — **La philosophie de M. Balfour**
(in-12, Lethielleux ; 197 p.).

L'objet de ce livre est de combattre le fidéisme ou scepticisme théologique et de défendre les droits de la raison contre ceux qui prétendent fonder les croyances morales, sociales, religieuses sur le sentiment, l'habitude, l'autorité. Il se compose de six chapitres. Les quatre premiers contiennent une analyse exacte et une forte critique de l'ouvrage de M. Balfour, *les Bases de la Croyance*, dont nous avons rendu compte dans l'*Année philosophique* de 1896. L'auteur nous apprend lui-même qu'en cette critique il a suivi de près et mis à profit les articles publiés antérieurement sur le même sujet, dans l'*American catholic quarterly Review*, par M. Saint-George Mivort. Le chapitre v est consacré à l'examen d'un article de a *Revue des Deux Mondes* où M. Brunetière, à l'exemple et à la suite de M. Balfour, se plaît à montrer l'impuissance de la philosophie rationnelle. Le chapitre vi forme la conclusion de cette étude intéressante. M. Rey y résume ses arguments contre la philosophie de la croyance, telle que l'entend M. Balfour.

« Le christianisme repousse ce prétendu défenseur, qui commence par ébranler toutes ses bases : l'exercice de la raison précède l'acte de foi. Le christianisme n'admet pas que toute science soit vaine et condamnée, *a priori*, à la banqueroute ; sans doute, il y a dans

toutes nos connaissances un mélange de certitude et de probabilité, mais l'homme n'est pas condamné à tourner éternellement dans le cercle vicieux de l'erreur; il est capable de science. Surtout le christianisme n'est pas cette religion qui s'adresserait à un être inerte, sans facultés pour se faire une idée de lui-même et de Dieu (p. 193 et suiv.). »

Nous approuvons et goûtons fort les vues de M. Mivart et de M. Rey sur le rôle que jouent, implicitement ou explicitement, en toutes croyances, les principes de la raison (p. 48, 69, 73, 92, 102, 109).

RICARDOU (A.). — **La Critique littéraire : Étude philosophique** (in-12°, Hachette ; 278 p.).

Ce livre est très intéressant par les questions qu'il soulève, les solutions qu'il présente, par la préface de M. Brunetière qui le recommande à l'attention du public. « L'œuvre littéraire, nous y est-il dit (p. 208), est belle dans la mesure où, par la suggestion de l'image, elle crée en nous de la vie et la joie de vivre ; sa valeur est d'autant plus grande qu'elle suggère plus d'idées et plus d'émotions. » Aussi (p. 208), le formalisme dans l'art « en ferait-il une chose artificielle et morte. *Même le souci excessif de la beauté formelle empêche de la trouver.* » Nous n'en sommes pas aussi sûr que M. Ricardou. A moins que par « souci excessif » il ne faille entendre l'effort auquel certains artistes littéraires se condamnent pour ciseler leurs vers ou leurs phrases, de telle sorte qu'ils n'arrivent à l'originalité qu'aux dépens de la vérité et de la vie. Mais le souci de la forme ne saurait jamais être excessif, puisque la création de formes belles est l'objet de l'art. — L'objet, soit ; mais non le but ! — Toujours est-il que pour atteindre leur but les arts littéraires exigent une forme parfaite. L'émotion ne saurait naître qu'en présence de la beauté sous peine de n'être plus esthétique. — Nous croyons bien que M. Ricardou n'a jamais dit ni pensé le contraire. Nous regrettons seulement qu'il ne soit pas entré plus avant dans la critique de « l'art pour l'art ». Nous lui savons gré de vouloir imposer la loi morale à l'écrivain « plus qu'aux autres » (p. 259). Et nous lui donnons raison quand il écrit (p. 265) : « La moralité doit être dans l'âme de l'écrivain pour *pénétrer l'œuvre sans y apparaître.* » La formule est acceptable. Et il en est plusieurs d'aussi justes dans le livre de M. Ricardou, livre dont, si des juges difficiles ont pu trouver qu'il n'était pas *concluant*, la vérité nous oblige à reconnaître qu'il est très suggestif, bien écrit, pensé tour à tour avec force et finesse. Les philosophes, quand ils se mêlent de critique littéraire, n'y réussissent vraiment point mal. Et il y a de bonnes raisons pour qu'ils y réussissent. L'exemple de M. Ricardou est décidément à encourager.

SEILLIÈRE (Ernest). — **Etudes sur Ferdinand Lassalle, fondateur du parti socialiste allemand** (E. Plon, Nourrit et Cie; xvi-398 p.).

Par les vicissitudes de sa vie et par le drame de sa mort, Lassalle fut un véritable héros de roman; et c'est l'intérêt d'un roman que présente l'étude historique de M. Seillière. Elle est divisée en trois parties : *la Jeunesse de Lassalle ; Coup d'œil sur la carrière politique de Lassalle; la Mort de Lassalle.* Les chapitres sur lesquels s'est surtout arrêtée notre attention sont ceux où l'auteur a analysé les écrits et exposé les doctrines du célèbre socialiste. Nous devons dire qu'ils n'ont qu'à demi satisfait notre curiosité. Une page seulement sur *Capital et Travail ou Bastiat-Schulze*, l'ouvrage le plus important de Lassalle, ce n'est vraiment pas assez. M. Seillière, il est vrai, s'étend davantage sur le livre qui a pour titre *la Théorie des droits acquis* et auquel il consacre un excellent chapitre (p. 140-156).

Dans ce livre, Lassalle prétend établir que la marche historique du droit consiste à placer un nombre de plus en plus grand d'objets hors du cercle de la propriété privée ; que la restriction, la déchéance progressive de la propriété est un fait universel, une loi de l'histoire ; et donc que c'est la nécessité historique même qui nous mène au régime socialiste où la propriété sera complètement abolie. M. Seillière résume cette discussion :

« L'homme primitif, comme l'enfant, étend partout ses mains pour s'approprier toutes choses. Il brise son fétiche, quand il n'en est pas exaucé, et le traite ainsi comme sa propriété, pense Lassalle. La vie du vaincu est aux mains du vainqueur, d'abord sans restriction, puis sous la forme adoucie de l'esclavage.

« La femme et les enfants appartiennent au chef de famille, et le débiteur à son créancier. Plus tard, l'esclavage s'adoucit et devient le servage. Le droit de propriété sur la vie de l'homme n'est plus alors que le droit sur son travail pendant toute sa vie ; puis les droits féodaux assurent au seigneur une partie déterminée seulement du travail et du temps du vassal...

« La période actuelle, où la concurrence est libre, passe pour avoir apporté un développement et des libertés nouvelles à la propriété. En réalité, elle a simplement supprimé le droit de corporation et de monopole. Le droit d'empêcher d'autres personnes d'exercer un métier a été retiré à quelques individus (p. 147). »

M. Faguet trouve que cela est « d'une très jolie dialectique », quoique « cela soit, bien entendu, contestable ». Nous ne voyons, nous, en des raisonnements de ce genre, que de pitoyables sophismes, et nous avons peine à comprendre qu'on puisse les prendre au sérieux. N'est-ce pas étendre la propriété, et non la restreindre, que de mettre les personnes, leur vie et leur travail hors de sa sphère, pour n'y laisser que les choses? Le professeur Michelet (de Berlin)

montre très bien, dans sa réponse à Lassalle, citée par notre auteur, que « c'est le cercle de l'injustice, de l'arbitraire, et non celui de la propriété, qui se restreint sans cesse ». « Si nous examinons, dit-il, chacun des exemples de Lassalle, la preuve qu'il croit donner de la diminution de la propriété peut se transformer en preuve de son extension. Il suffit de détourner son attention des favorisés du droit, que Lassalle considère seuls, et qui possèdent jusqu'à une certaine époque des droits de propriété injustes, pour la reporter sur les opprimés, à qui de justes droits étaient par conséquent soustraits. Lorsque l'esclave ou le serf devint libre, il acquit la propriété exclusive de sa personne, de son travail, comme cela est conforme à la raison. La sphère de la propriété privée fut donc élargie (p. 149). »

SIZERANNE (ROBERT DE LA). — **Ruskin et la religion de la Beauté** (in-12, Hachette ; 360 p.).

On se souvient peut-être de la substantielle étude publiée sur Ruskin par Milsand dans un volume de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Ce volume avait pour titre : *l'Esthétique anglaise contemporaine*. Ruskin vivait encore. Sa doctrine éveillait l'attention ; elle n'avait pas atteint son plein achèvement. La doctrine du penseur anglais est, tout à la fois, une doctrine d'art et une méthode de régénération sociale. C'est que l'âme de Ruskin est une des plus curieusement vibrantes qui se soient jamais rencontrées. Il est de la race des penseurs, et, dans cette race, de l'espèce des contemplatifs, et dans cette espèce, il est une exception. Né pour agir, après avoir écrit qu'il fallait répandre dans les masses le goût des arts, après avoir constaté que ses paroles n'avaient point d'écho, Ruskin se décide à donner lui-même des leçons de dessin dans une école d'adultes. En 1869, Ruskin est choisi pour occuper une « chaire d'art » à Oxford. Il sent qu'on ne peut utilement parler peinture sans montrer des choses peintes, « ni architecture sans produire des exemples de lignes architecturales ». Il organise donc dans les salles d'Oxford un musée véritable, et il alloue à l'Université 125.000 francs pour son entretien. On veut introduire la vivisection à l'Université d'Oxford. Ruskin proteste. Ses collègues passent outre. Ruskin insiste vainement sur cette « pratique laide, cruelle, inutile pour la science, puisque tant de savants s'en sont passés, et pour l'art, puisque les sculpteurs grecs n'ont pas connu l'anatomie ». Ruskin donne alors sa démission avec éclat. Ce contemplatif était décidément d'une intraitable franchise.

Nous devons ces détails au très attachant livre de M. Robert de la Sizeranne qui aime Ruskin à la manière d'un croyant et qui se fait le propagateur de sa foi esthétique.

Quelle était cette foi ? Ruskin professait « la religion de la beauté » ; mais ce n'était pas une religion sans dogmes. Et ce n'était pas, non

plus, une religion sans rites. Voici le dogme : la Beauté est « la signature de Dieu sur ses œuvres » (p. 221). Voici le rite. Entre les trois grandes théories, auxquelles se ramifient toutes les théories d'art : la théorie du choix, la théorie de l'imitation littérale, la théorie de l'idéalisation, c'est à la seconde qu'il faut s'attacher. « L'art parfait écrit Ruskin perçoit et reflète l'ensemble de la Nature... » Les artistes doivent y « aller en toute simplicité de cœur, sans rien rejeter, sans rien mépriser, sans rien choisir ». Choisir est une insolence. A plus forte raison, idéaliser serait-il un sacrilège. « L'imagination n'a rien à créer, son rôle est de pénétrer la vérité, d'associer la vérité, de restituer la vérité, non de substituer ou d'ajouter quelque chose à la vérité... Et s'il s'agit de ces régions de rêve où nous ne sommes jamais allés et de ces êtres de foi que nous n'avons jamais vus, quel besoin avons-nous de les peindre ? » (P. 220-223.)

La doctrine d'art de Ruskin est un « viatique » véritable. Il croit que l'admiration « est la principale joie et le principal pouvoir de la vie ». Ayons tous du respect, de l'enthousiasme, de la vénération : là est le secret du bonheur (p. 325). Là est aussi le secret de la droite manière de vivre. « Comme on ne saurait admirer ce qui est au-dessous de soi, l'homme selon l'idéal de Ruskin aimera que beaucoup de choses et beaucoup de gens soient au-dessus de lui. Par là, il transformera en bonheur ce dont d'autres se font d'obscurs motifs de chagrin et d'ennui. »

VASSILIEF (A.). — **Éloge historique de Nicolas-J. Lobatschewsky**, traduit du russe par M[lle] *A. Fischtenholtz* (in-8°. A. Hermann, 40 p.).

Cette brochure contient une biographie intéressante du célèbre mathématicien russe. Elle nous fait connaître, non seulement le savant qui a conçu la géométrie non euclidienne, mais encore le professeur, l'administrateur et l'homme. Elle nous montre en Lobatchewsky un caractère indépendant, un ennemi de la routine, un promoteur ardent de tous les progrès scientifiques. Elle explique la genèse de ses vues originales sur les principes de la géométrie.

De grands efforts avaient été faits, à la fin du XVIII[e] siècle et au commencement du XIX[e] siècle, pour démontrer le postulat d'Euclide. Ils avaient été impuissants. Gauss le constatait, en 1816 : « Il y a peu de problèmes, disait-il, dans le domaine des mathématiques sur lesquels on ait autant écrit que sur cette lacune du commencement de la géométrie. Il ne se passe pas d'année où l'on ne constate des efforts pour la combler. Or, à parler franc, nous ne sommes pas beaucoup plus avancés aujourd'hui que ne l'était Euclide il y a deux mille ans. »

L'impossibilité reconnue de démontrer l'axiome des parallèles a pu suggérer à Lobatchewsky l'idée d'une géométrie indépendante de

cet axiome. Puisque le postulat d'Euclide n'était pas démontrable, ne devait-on pas le considérer tout simplement comme un fait d'expérience? Il est vrai qu'une philosophie nouvelle, le criticisme de Kant, faisait de l'espace une forme *a priori* de la sensibilité et des principes de la géométrie des jugements synthétiques *a priori*. Mais sur cette question, la pensée de Kant avait varié. Il avait soutenu la réalité objective de l'espace, avant d'arriver aux conclusions de l'*Esthétique transcendantale*. Et ces conclusions, contraires à l'empirisme de Locke et de Condillac, contraires aux habitudes de pensée sortie de cet empirisme et qui régnaient dans toutes les sciences, n'étaient admises ni peut-être comprises par les mathématiciens. Aux yeux de Gauss, les principes de la géométrie ne présentaient pas un caractère de nécessité absolue, par conséquent, de vérité certaine. « Nous devons avouer, disait-il, que, si le nombre n'est que le produit de notre esprit, l'espace possède une réalité à laquelle nous ne pouvons, *a priori*, dicter des lois. » Un autre mathématicien, Ossipovsky, qui avait traduit en russe la *Logique* de Condillac, se prononçait pour l'objectivité de l'espace. « L'espace et le temps, disait-il, sont les conditions d'être des choses. Ils existent dans la nature par eux-mêmes, et non pas seulement dans notre imagination. La conception de l'espace provient des impressions de nos sens extérieurs sur nos sentiments intérieurs. »

Lobatchevsky avait, lui aussi, pris parti pour la philosophie empirique. Il croyait avoir ruiné la doctrine kantiste de l'idéalité de l'espace en établissant la possibilité d'une géométrie strictement logique, différente de celle d'Euclide. De cette possibilité, il fallait, disait-il, conclure que le postulat d'Euclide ne peut être autre chose qu'une loi physique, laquelle, comme les autres lois physiques, est à vérifier par les expériences. Il ne s'était pas, semble-t-il, rendu compte que la doctrine kantiste distingue deux nécessités, l'une et l'autre aprioriques, mais fort différentes, la nécessité logique ou des jugements analytiques et celle des jugements synthétiques *a priori*; que la certitude des vérités géométriques ne se réduit pas à la première; que le postulat d'Euclide n'est pas le seul axiome de la géométrie qui appartienne à la seconde; que les premiers principes sur l'espace et ses dimensions ne sauraient être vérifiés par des expériences physiques, des observations astronomiques, attendu qu'ils sont supposés par ces expériences et ces observations.

VIEL (JEAN). — **Les idées des Grecs sur la vie future**
(in-8°, Toulouse, imprimerie Chauvin ; 163 p.).

Nous avons, en cette thèse de baccalauréat en théologie, un bon résumé des idées des Grecs sur la vie future. M. Viel expose, en un premier chapitre, la conception homérique de la vie future, « laquelle, dit-il, ne satisfait ni les besoins du cœur, ni les exigences de la cons-

cience (p. 35) ». De l'époque homérique au ve siècle, la vie future prend, dans la croyance, un caractère à la fois plus réel et plus moral (p. 42). Un second chapitre est consacré à cette évolution, qu'il faut attribuer à la mythologie des Mystères, à l'orphisme et au pythagorisme. Au vi^e siècle, dit M. Viel, apparaît, pour la première fois, en Grèce, « l'idée d'une existence future réelle où une rémunération morale doit sanctionner les actes de la vie présente (p. 46) ». Malheureusement, dans la conception orphique et pythagoricienne, l'idée de la vie future se trouve liée à celle de la transmigration des âmes, qui compromet la persistance de la personnalité (p. 56).

Dans le chapitre III, consacré aux idées de Socrate et de Platon sur la vie future, l'auteur remarque, avec raison, que, parmi les philosophes antérieurs à Socrate, ceux qui ont examiné la question « ou bien ont nié toute immortalité, ou bien ont enseigné la migration des âmes (p. 77 » ; que, chez ces derniers, l'idée de la métempsychose était simplement juxtaposée, non rattachée logiquement à leurs doctrines et leur venait de la religion (p. 78) ; que la croyance à l'immortalité n'est devenue réellement philosophique que dans l'enseignement de Socrate et de Platon (p. 80).

Dans le chapitre IV et dernier, M. Viel montre qu'après Platon, la croyance à l'immortalité fut abandonnée par les philosophes. Les uns la niaient absolument (Epicure) ; d'autres ne laissaient subsister que la partie la plus impersonnelle de l'âme (Aristote) ; d'autres, enfin, n'accordaient à l'âme qu'une survivance passagère (Zénon, Cléanthe, Chrysippe). En somme, la vie future avait cessé, dans le monde gréco-romain, d'être l'objet d'une foi vivante, lorsque saint Paul « vint, en plein Aréopage, parler du jugement et de la résurrection des morts (p. 154) ».

WEBER (ALFRED). — **Histoire de la philosophie européenne**, 6e édition revue et augmentée (in-8°, Fischbacher; XII-596 p.).

Nous avons parlé de la cinquième édition de cet ouvrage dans l'*Année philosophique* de 1891. Nous en signalons aujourd'hui la sixième édition à l'attention de nos lecteurs. L'auteur indique, dans un avertissement, en quoi elle diffère de la précédente. « Autant que possible, dit-il, il a été tenu compte des avis de la critique. Les paragraphes consacrés aux stoïciens, aux Pères de l'Église, aux Arabes, à la théosophie médiévale, à la philosophie contemporaine, ont été remaniés. Plusieurs autres ont reçu des notes complémentaires d'une certaine étendue. La bibliographie a été augmentée... Enfin nous caractérisons une série de penseurs négligés jusqu'ici, sans nous faire illusion d'ailleurs sur les lacunes trop nombreuses encore qu'il resterait à combler. »

TABLE DES MATIÈRES

TABLE ALPHABÉTIQUE

PAR NOMS D'AUTEURS

DE LA BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

I. — Métaphysique, psychologie et philosophie des sciences.

II. — Morale, histoire et philosophie religieuses.

III. — Philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie.

IV. — Histoire de la philosophie, critique et esthétique.

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, Éditeur

PHILOSOPHIE — HISTOIRE

CATALOGUE

DES

Livres de Fonds

On peut se procurer tous les ouvrages qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires de France et de l'Étranger.

On peut également les recevoir franco *par la poste, sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande des* TIMBRES-POSTE FRANÇAIS *ou un* MANDAT *sur Paris.*

PARIS

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

Au coin de la rue Hautefeuille.

FÉVRIER 1898

Les titres précédés d'un *astérisque* sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs et pour les distributions de prix des lycées et collèges.

BIBLIOTHÈQUE
DE
PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-12, brochés, à 2 fr. 50.

Cartonnés toile, 3 francs. — En demi-reliure, plats papier, 4 francs.

ALAUX, professeur à la Faculté des lettres d'Alger. **Philosophie de M. Cousin.**
ALLIER (R.). ***La Philosophie d'Ernest Renan.** 1895.
ARRÉAT (L.). * **La Morale dans le drame, l'épopée et le roman.** 2e édition.
— ***Mémoire et imagination** (Peintres, Musiciens, Poètes, Orateurs). 1895.
— **Les Croyances de demain.** 1898.
AUBER (Ed.). **Philosophie de la médecine.**
BALLET (G.), professeur agrégé à la Faculté de médecine. **Le Langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie**, avec figures dans le texte. 2e édit.
BEAUSSIRE, de l'Institut. * **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française.**
BERSOT (Ernest), de l'Institut. * **Libre philosophie.**
BERTAULD. **De la Philosophie sociale.**
BERTRAND (A.), professeur à l'Université de Lyon. **La Psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines.**
BINET (A.), directeur du lab. de psych. physiol. de la Sorbonne. **La Psychologie du raisonnement**, expériences par l'hypnotisme. 2e édit.
BOST. **Le Protestantisme libéral.**
BOUGLÉ, agrégé de l'Université. **Les Sciences sociales en Allemagne**, les méthodes actuelles. 1895.
BOUTROUX, professeur à la Sorbonne. * **De la contingence des lois de la nature.** 2e édit. 1896.
BRIDEL (Louis), professeur à la Faculté de droit de Genève. **Le Droit des Femmes et le Mariage.**
CARUS (P.). * **Le Problème de la conscience du moi**, avec gravures, traduit de l'anglais par M. A. Monod.
COIGNET (Mme). **La Morale indépendante.**
CONTA (B.).* **Les Fondements de la métaphysique**, trad. du roumain par D. TESCANU.
COQUEREL FILS (Ath.). **Transformations historiques du christianisme.**
— **Histoire du Credo.**
— **La Conscience et la Foi.**
COSTE (Ad.). ***Les Conditions sociales du bonheur et de la force.** 3e éd.
CRESSON (A.), agrégé de philosophie. **La Morale de Kant.** 1897.
DAURIAC (L.), professeur au lycée Lakanal. **La Psychologie dans l'Opéra français** (Auber, Rossini, Meyerbeer). 1897.
DANVILLE (Gaston). **Psychologie de l'amour.** 1894.
DELBŒUF (J.), prof. à l'Université de Liège. **La Matière brute et la Matière vivante.**
DUGAS, docteur ès lettres. * **Le Psittacisme et la pensée symbolique.** 1896.
— **La Timidité.** 1898.
DUMAS (G.), agrégé de philosophie. ***Les états intellectuels dans la Mélancolie.** 1894.
DUNAN, docteur ès lettres. **La théorie psychologique de l'Espace.** 1895.
DURKHEIM (Émile), prof. à la Faculté des lettres de Bordeaux. * **Les règles de la méthode sociologique.** 1895.
ESPINAS (A.), professeur à la Sorbonne. * **La Philosophie expérimentale en Italie.**
FAIVRE (E.). **De la Variabilité des espèces.**

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.

FÉRÉ (Ch.). **Sensation et Mouvement.** Étude de psycho-mécanique, avec figures.
— **Dégénérescence et Criminalité**, avec figures. 2ᵉ édit.
FERRI (E.). **Les Criminels dans l'Art et la Littérature.** 1897.
FIERENS-GEVAERT. **Essai sur l'Art contemporain.** 1897. (Couronné par l'Académie française.)
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. **La Causalité efficiente.** 1893.
FONTANÈS. **Le Christianisme moderne.**
FONVIELLE (W. de). **L'Astronomie moderne.**
FRANCK (Ad.), de l'Institut. * **Philosophie du droit pénal.** 4ᵉ édit.
— **Des Rapports de la Religion et de l'État.** 2ᵉ édit.
— **La Philosophie mystique en France au XVIIIᵉ siècle.**
GAUCKLER. **Le Beau et son histoire.**
GREEF (de). **Les Lois sociologiques.** 2ᵉ édit.
GUYAU. ***La Genèse de l'idée de temps.**
HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 4ᵉ édit.
— **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 5ᵉ édit.
HERCKENRATH (C.-R.-C.), professeur au lycée de Groningue. **Problèmes d'Esthétique et de Morale.** 1897.
HERBERT SPENCER. * **Classification des sciences.** 6ᵉ édit.
— **L'Individu contre l'État.** 4ᵉ édit.
JAELL (Mᵐᵉ). * **La Musique et la psycho-physiologie.** 1895.
JANET (Paul), de l'Institut. * **Le Matérialisme contemporain.** 6ᵉ édit.
— * **Philosophie de la Révolution française.** 5ᵉ édit.
— * **Les Origines du socialisme contemporain.** 3ᵉ édit. 1896.
— * **La Philosophie de Lamennais.**
LACHELIER, de l'Institut. **Du fondement de l'induction**, suivi de **psychologie et métaphysique.** 3ᵉ édit. 1898.
LANESSAN (J.-L. de). **La Morale des philosophes chinois.** 1896.
LANGE, professeur à l'Université de Copenhague. **Les émotions**, étude psycho physiologique, traduit par G. DUMAS. 1895.
LAUGEL (Auguste). **L'Optique et les Arts.**
— * **Les Problèmes de la vie.**
— * **Les Problèmes de l'âme.**
— **Problème de la nature.**
LE BLAIS. **Matérialisme et Spiritualisme.**
LEBON (le Dʳ G.). * **Les lois psychologiques de l'évolution des peuples.** 2ᵉ édit. 1895
— * **Psychologie des foules.** 3ᵉ édit. 1898.
LÉCHALAS. * **Etude sur l'espace et le temps.** 1895.
LE DANTEC, docteur ès sciences. **Le Déterminisme biologique et la Personnalité consciente.** 1897.
— **L'Individualité et l'Erreur individualiste.** 1898.
LEFÈVRE, docteur ès lettres. **Obligation morale et idéalisme.** 1895.
LEOPARDI. **Opuscules et Pensées**, traduit de l'italien par M. Aug. Dapples.
LEVALLOIS (Jules). **Déisme et Christianisme.**
LIARD, de l'Institut. * **Les Logiciens anglais contemporains.** 3ᵉ édit.
— **Des définitions géométriques et des définitions empiriques.** 2ᵉ édit.
LICHTENBERGER (Henri), professeur adjoint à la Faculté des lettres de Nancy. **La philosophie de Nietzsche.** 1898.
LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle** et ses récents progrès. 3ᵉ édit. 1896.
— **Nouvelles recherches d'anthropologie criminelle et de psychiatrie.** 1892.
— **Les Applications de l'anthropologie criminelle.** 1892.
LUBBOCK (Sir John). * **Le Bonheur de vivre.** 2 volumes. 4ᵉ édit.
— * **L'Emploi de la vie.** 2ᵉ éd. 1897.
LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale. * **La Philosophie de Hobbes.** 1893.
MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie.**

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.

MARION, professeur à la Sorbonne. * **J. Locke, sa vie, son œuvre.** 2e édit.
MAUS (I.), avocat à la Cour d'appel de Bruxelles. **De la Justice pénale.**
MILHAUD (G.), chargé de cours à la Faculté des lettres de Montpellier. **Essai sur les conditions et les limites de la Certitude logique.** 2e édition. 1898.
— **Le Rationnel.** 1898.
MOSSO. * **La Peur.** Étude psycho-physiologique (avec figures). 2e édit.
— * **La fatigue intellectuelle et physique**, traduit de l'italien par P. LANGLOIS. 2e édit. 1896, avec grav.
NORDAU (Max). * **Paradoxes psychologiques**, trad. DIETRICH. 3e édit. 1898.
— **Paradoxes sociologiques**, trad. DIETRICH. 2e éd. 1898.
— **Psycho-physiologie du Génie et du Talent.** 2e édition. 1898.
NOVICOW (J.). **L'Avenir de la Race blanche.** 1897.
PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition.**
— * **Joseph de Maistre et sa philosophie.** 1893.
PILLON (F.). **La Philosophie de Ch. Secrétan.** 1898.
PILO (Mario), prof. au lycée de Bellune. * **La psychologie du Beau et de l'Art.** 1895.
PIOGER (Dr Julien). **Le Monde physique**, essai de conception expérimentale. 1893.
QUEYRAT (Fr.), professeur de l'Université. * **L'imagination et ses variétés chez l'enfant.** 2e édit. 1896.
— * **L'abstraction**, son rôle dans l'éducation intellectuelle. 1894.
— **Les Caractères et l'éducation morale.** 1896.
REGNAUD (P.), professeur à la Faculté des lettres de Lyon. **Logique évolutionniste.** *L'Entendement dans ses rapports avec le langage.* 1897.
— **Comment naissent les mythes.** 1897.
RÉMUSAT (Charles de), de l'Académie française. * **Philosophie religieuse.**
RENARD (Georges), professeur à l'Université de Lausanne. **Le régime socialiste, son organisation politique et économique.** 1898.
RIBOT (Th.), professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. **La Philosophie de Schopenhauer.** 6e édition.
— * **Les Maladies de la mémoire.** 11e édit.
— * **Les Maladies de la volonté.** 11e édit.
— * **Les Maladies de la personnalité.** 6e édit.
— * **La Psychologie de l'attention.** 4e édit.
RICHARD (G.), docteur ès lettres. * **Le Socialisme et la Science sociale.** 1897.
RICHET (Ch.). **Essai de psychologie générale** (avec figures). 3e édit. 1898.
ROBERTY (E. de). **L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie.**
— **L'Agnosticisme.** Essai sur quelques théories pessim. de la connaissance. 2e édit.
— **La Recherche de l'Unité.** 1 vol. 1893
— **Auguste Comte et Herbert Spencer.** 2e édit.
— * **Le Bien et le Mal.** 1896.
— **Le Psychisme social.** 1897.
ROISEL. **De la Substance.**
— **L'Idée spiritualiste.** 1897.
SAIGEY. **La Physique moderne.** 2e édit.
SAISSET (Émile), de l'Institut. * **L'Ame et la Vie.**
— * **Critique et Histoire de la philosophie** (fragm. et disc.).
SCHŒBEL. **Philosophie de la raison pure.**
SCHOPENHAUER. * **Le Libre arbitre**, traduit par M. Salomon Reinach. 7e édit.
— * **Le Fondement de la morale**, traduit par M. A. Burdeau. 6e édit.
— **Pensées et Fragments**, avec intr. par M. J. Bourdeau. 13e édit.
SELDEN (Camille). **La Musique en Allemagne**, étude sur Mendelssohn.
SIGHELE. **La Foule criminelle**, essai de psychologie collective.
STRICKER. **Le Langage et la Musique**, traduit de l'allemand par M. Schwiedland.
STUART MILL. * **Auguste Comte et la Philosophie positive.** 4e édit.
— * **L'Utilitarisme.** 2e édit.
TAINE (H.), de l'Académie française. * **Philosophie de l'art dans les Pays-Bas.** 2e édit.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.

TARDE. **La Criminalité comparée.** 4e édition. 1898.
— * **Les Transformations du Droit.** 2e édit. 1894.
THAMIN (R.), prof. à la Faculté des lettres de Lyon. * **Éducation et positivisme.** 2e éd. 1895. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.
THOMAS (P. Félix), prof. au lycée de Versailles, docteur ès lettres. * **La suggestion,** son rôle dans l'éducation intellectuelle. 1895.
TISSIÉ. * **Les Rêves,** avec préface du professeur Azam. 2e éd. 1898.
VIANNA DE LIMA. **L'Homme selon le transformisme.**
WUNDT. **Hypnotisme et suggestion.** Étude critique, traduit par M. Keller.
ZELLER. **Christian Baur et l'École de Tubingue,** traduit par M. Ritter.
ZIEGLER. **La Question sociale est une Question morale,** traduit par M. Palante. 2e éd. 1894.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8.

Br. à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.; Cart. angl., 1 fr. en plus par vol.; Demi-rel. en plus 2 fr. par vol.

ADAM (Ch.), recteur de l'Académie de Clermont. * **La Philosophie en France** (première moitié du XIXe siècle). 7 fr. 50
AGASSIZ. * **De l'Espèce et des Classifications.** 5 fr.
ARRÉAT. * **Psychologie du peintre.** 5 fr.
AUBRY (le Dr P.). **La contagion du meurtre.** 1896. 3e édit. 5 fr.
BAIN (Alex.). **La Logique inductive et déductive.** Traduit de l'anglais par M. G. Compayré. 2 vol. 3e édition. 20 fr.
— * **Les Sens et l'Intelligence.** 1 vol. Traduit par M. Cazelles. 3e édit. 10 fr.
— * **Les Émotions et la Volonté.** Trad. par M. Le Monnier. 10 fr.
BALDWIN (Mark), professeur à l'Université de Princeton. **Le Développement mental chez l'enfant et dans la race.** Trad. Nourry, préface de L. Marillier. 1897. 7 fr. 50
BARNI (Jules). * **La Morale dans la démocratie.** 2e édit. 5 fr.
BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. **La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion.** 5 fr.
BERGSON (H.), docteur ès lettres. **Matière et mémoire.** Essai sur les relations du corps à l'esprit. 1896. 5 fr.
BERTRAND, professeur à l'Université de Lyon. **L'Enseignement intégral.** 1898. 5 fr.
BOIRAC (Émile), professeur à la Faculté de lettres de Dijon. * **L'idée du Phénomène.** 1894. 5 fr.
BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort,** ses solutions imaginaires et la science positive. 2e édition. 1896. 5 fr.
BOURDON, professeur à l'Université de Rennes. * **L'expression des émotions et des tendances dans le langage.** 1892. 7 fr. 50
BOUTROUX (Em.), professeur à la Faculté des lettres de Paris. **Etudes d'histoire de la philosophie.** 1898. 7 fr. 50
BROCHARD (V.), professeur à la Sorbonne. **De l'Erreur.** 1 vol. 2e édit. 1897. 5 fr.
BRUNSCHWICG (E.), agrégé de philosophie, docteur ès lettres. * **Spinoza.** 1894. 3 fr. 75
— **La modalité du jugement.** 5 fr.
CARRAU (Ludovic), professeur à la Sorbonne. **La Philosophie religieuse en Angleterre,** depuis Locke jusqu'à nos jours. 5 fr.
CHABOT (Ch.), docteur ès lettres. **Nature et Moralité.** 1897. 5 fr.
CLAY (R.). * **L'Alternative,** *Contribution à la psychologie.* 2e édit. Trad. Burdeau. 10 fr.
COLLINS (Howard). * **La Philosophie de Herbert Spencer,** avec préface de M. Herbert Spencer, traduit par H. de Varigny. 2e édit. 1895. 10 fr.
COMTE (Aug.). **La Sociologie,** résumé par E. RIGOLAGE. 1897. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliotheque de philosophie contemporaine*, format in-8.

CONTA (B.). **Théorie de l'ondulation universelle.** Traduction du roumain et notice biographique par D. ROSETTI TESCANU, préface de Louis BUCHNER. 1894. 3 fr. 75
CRÉPIEUX-JAMIN. **L'Écriture et le Caractère.** 4e édit. 1897. 7 fr. 50
DEWAULE, docteur ès lettres. * **Condillac et la Psychologie anglaise contemporaine.** 1892. 5 fr.
DUPROIX (P.), professeur à l'Université de Genève. * **Kant et Fichte et le problème de l'éducation.** 1897. (Ouvrage couronné par l'Académie française.) 5 fr.
DURKHEIM, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux. * **De la division du travail social.** 1893. 7 fr. 50
— **Le Suicide,** *étude sociologique*. 1897. 7 fr. 50
FERRERO (G.). **Les lois psychologiques du symbolisme.** 1895. 5 fr.
FERRI (Louis), professeur à l'Université de Rome. **La Psychologie de l'association,** depuis Hobbes jusqu'à nos jours. 7 fr. 50
FLINT, professeur à l'Université d'Edimbourg. * **La Philosophie de l'histoire en Allemagne.** 7 fr. 50
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. * **Essai sur le libre arbitre.** Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 2e éd. 1895. 10 fr.
FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. * **La Liberté et le Déterminisme.** 1 vol. 2e édit. 7 fr. 50
— **Critique des systèmes de morale contemporains.** 2e édit. 7 fr. 50
— * **La Morale, l'Art, la Religion,** d'après GUYAU. 2e édit. 3 fr. 75
— **L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience.** 5 fr.
— * **L'Évolutionnisme des idées-forces.** 7 fr. 50
— * **La Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 1893. 15 fr.
— * **Tempérament et caractère,** suivant les individus, les sexes et les races. 1895. 7 fr. 50
— **Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde.** 1896. 7 fr. 50
— **Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive.** 1896. 7 fr. 50
FRANCK (A.), de l'Institut. **Philosophie du droit civil.** 5 fr.
FULLIQUET. **Essai sur l'Obligation morale.** 1898. 7 fr. 50
GAROFALO, agrégé de l'Université de Naples. **La Criminologie.** 4e édit. 7 fr. 50
— **La superstition socialiste.** 1895. 5 fr.
GODFERNAUX (A.), docteur ès lettres. * **Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques.** 1894. 5 fr.
GORY (G.), docteur ès lettres. **L'Immanence de la raison dans la connaissance sensible.** 1896. 5 fr.
GREEF (de), prof. à la nouvelle Université libre de Bruxelles. **Le transformisme social.** Essai sur le progrès et le regrès des sociétés. 1895. 7 fr. 50
GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les Hallucinations télépathiques,** traduit et abrégé des « *Phantasms of The Living* » par L. MARILLIER, préf. de CH. RICHET. 2e éd. 7 fr. 50
GUYAU (M.). * **La Morale anglaise contemporaine.** 4e édit. 7 fr. 50
— **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.** 5 fr.
— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 3e édit. 5 fr.
— **L'Irréligion de l'avenir,** étude de sociologie. 5e édit. 7 fr. 50
— * **L'Art au point de vue sociologique.** 7 fr. 50
— * **Hérédité et Education,** étude sociologique. 3e édit. 5 fr.
HERBERT SPENCER. * **Les Premiers principes.** Traduc. Cazelles. 8e éd. 10 fr.
— * **Principes de biologie.** Traduit par M. Cazelles. 4e édit. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de psychologie.** Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de sociologie.** 4 vol., traduits par MM. Cazelles et Gerschel : Tome I. 10 fr. — Tome II. 7 fr. 50. — Tome III. 15 fr. — Tome IV. 3 fr. 75
— * **Essais sur le progrès.** Traduit par M. A. Burdeau. 5e édit. 7 fr. 50
— **Essais de politique.** Traduit par M. A. Burdeau. 3e édit. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** Traduit par M. A. Burdeau. 2e édit. 7 fr. 50
— * **De l'Education physique, intellectuelle et morale.** 10e édit. 5 fr.
(Voy. p. 3, 20 et 21.)

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

HIRTH (G.). *Physiologie de l'Art. Trad. et introd. de M. L. Arréat. 5 fr.
HUXLEY, de la Société royale de Londres. * Hume, sa vie, sa philosophie. Traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par M. G. COMPAYRÉ. 5 fr.
IZOULET (J.), professeur au Collège de France. * La Cité moderne, métaphysique de la sociologie. 1e édit. 1897. 10 fr.
JANET (Paul), de l'Institut. * Les Causes finales. 3e édit. 10 fr.
— * Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. 2 forts vol. 3e édit., revue, remaniée et considérablement augmentée. 20 fr.
— * Victor Cousin et son œuvre. 3e édition. 7 fr. 50
JANET (Pierre), professeur au lycée Condorcet. * L'Automatisme psychologique, essai sur les formes inférieures de l'activité mentale. 2e édit. 1894. 7 fr. 50
LANG (A.). *Mythes, Cultes et Religion. Traduit par MM. MARILLIER et DURR, introduction de MARILLIER. 1896. 10 fr.
LAVELEYE (de), correspondant de l'Institut. *De la Propriété et de ses formes primitives. 4e édit. revue et augmentée. 10 fr.
— *Le Gouvernement dans la démocratie. 2 vol. 3e édit. 1896. 15 fr.
LÉVY-BRUHL, docteur ès lettres. * La Philosophie de Jacobi. 1894. 5 fr.
LIARD, de l'Institut. * Descartes. 5 fr.
— * La Science positive et la Métaphysique. 2e édit. 7 fr. 50
LOMBROSO. * L'Homme criminel (criminel-né, fou-moral, épileptique), précédé d'une préface de M. le docteur LETOURNEAU. 3e éd. 2 vol. et atlas. 1895. 36 fr.
LOMBROSO ET FERRERO. La Femme criminelle et la prostituée. Avec planches hors texte. 1896. 15 fr.
LOMBROSO et LASCHI. Le Crime politique et les Révolutions. 2 vol. avec 13 planches hors texte. 15 fr.
LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale supérieure. * L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle. 7 fr. 50
MALAPERT (P.), docteur ès lettres. Les Eléments du caractère et leurs lois de combinaison. 1897. 5 fr.
MARION (H.), professeur à la Sorbonne. * De la Solidarité morale. Essai de psychologie appliquée. 5e édit. 1895. 5 fr.
MARTIN (Fr.), docteur ès lettres. La perception extérieure et la science positive, essai de philosophie des sciences. 1894. 5 fr.
MATTHEW ARNOLD. La Crise religieuse. 7 fr. 50
MAUDSLEY. *La Pathologie de l'esprit. Trad. de l'ang. par M. Germont. 10 fr.
NAVILLE (E.), correspond. de l'Institut. La physique moderne. 2e édit. 5 fr.
— * La Logique de l'hypothèse. 2e edit. 5 fr.
— * La définition de la philosophie. 1894. 5 fr.
NORDAU (Max). * Dégénérescence, traduit de l'allemand par Aug. Dietrich. 4e éd. 1896. 2 vol. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10 fr.
— Les Mensonges conventionnels de notre civilisation, trad. DIETRICH. Nouvelle édition. 1897. 5 fr.
NOVICOW. Les Luttes entre Sociétés humaines et leurs phases successives. 1893. 10 fr.
— * Les gaspillages des sociétés modernes. 1894. 5 fr.
OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel. *Le Bouddha, sa Vie, sa Doctrine, sa Communauté, trad. par P. Foucher. Préf. de Lucien Lévy. 1894. 7 fr. 50
PAULHAN (Fr.). L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit. 10 fr.
— Les types intellectuels : esprits logiques et esprits faux. 1896. 7 fr. 50
PAYOT (J.), inspecteur d'Académie, docteur ès lettres. * L'Éducation de la volonté. 7e édit. 1898. 5 fr.
— De la croyance. 1896. 5 fr.
PÉREZ (Bernard). Les Trois premières années de l'enfant. 5e édit. 5 fr.
— L'Enfant de trois à sept ans. 3e édit. 5 fr.
— L'Éducation morale dès le berceau. 3e édit. 1896. 5 fr.
— *L'éducation intellectuelle dès le berceau. 1896. 5 fr.
PIAT (l'abbé C.), docteur ès lettres. La Personne humaine. 1898. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

PICAVET (E.), maître de conférences à l'École des hautes études. * **Les Idéologues**, essai sur l'histoire des idées, des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789. (Ouvr. couronné par l'Académie française.) 10 fr.
PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie.** Trad. de l'allemand par M. Girot. Avec 95 figures dans le texte. 5 fr.
PILLON (F.), ***L'Année philosophique**, 7 années : 1890, 1891, 1892, 1893, 1894, 1895 et 1896. 7 vol. Chaque vol. séparément. 5 fr.
PIOGER (J.). **La Vie et la Pensée**, essai de conception expérimentale. 1894. 5 fr.
— **La vie sociale, la morale et le progrès**. 1894. 5 fr.
PREYER, prof. à l'Université de Berlin. **Éléments de physiologie.** 5 fr.
— * **L'Ame de l'enfant.** Développement psychique des premières années. 10 fr.
PROAL. * **Le Crime et la Peine.** 2e édit. 1894. (Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.) 10 fr.
— * **La criminalité politique.** 1895. 5 fr.
RIBOT (Th.), prof. au Collège de France, dir. de la *Revue philosophique*. ***L'Hérédité psychologique.** 5e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie anglaise contemporaine.** 3e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie allemande contemporaine.** 2e édit. 7 fr. 50
— **La psychologie des sentiments.** 2e édit. 1897. 7 fr. 50
— **L'Evolution des idées générales.** 1897. 5 fr.
RICARDOU (A.), docteur ès lettres. * **De l'Idéal**, étude philosophique. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 5 fr.
RICHET (Ch.), professeur à la Faculté de médecine de Paris. **L'Homme et l'Intelligence.** Fragments de psychologie et de physiologie. 2e édit. 10 fr.
ROBERTY (E. de). **L'Ancienne et la Nouvelle philosophie.** 7 fr. 50
— * **La Philosophie du siècle** (positivisme, criticisme, évolutionnisme). 5 fr.
ROMANES. * **L'Evolution mentale chez l'homme.** 7 fr. 50
SAIGEY (E.). ***Les Sciences au XVIIIe siècle.** La Physique de Voltaire. 5 fr.
SCHOPENHAUER. **Aphorismes sur la sagesse dans la vie.** 6e édit. Traduit par M. Cantacuzène. 5 fr.
— * **De la Quadruple racine du principe de la raison suffisante**, suivi d'une *Histoire de la doctrine de l'idéal et du réel*. Trad. par M. Cantacuzène. 5 fr.
— * **Le Monde comme volonté et comme représentation.** Traduit par M. A. Burdeau. 2e éd. 3 vol. Chacun séparément. 7 fr. 50
SÉAILLES (G.), maître de conférences à la Sorbonne. **Essai sur le génie dans l'art.** 2e édit. 1897. 5 fr.
SERGI, professeur à l'Université de Rome. **La Psychologie physiologique**, traduit de l'italien par M. Mouton. Avec figures. 7 fr. 50
SOLLIER (Dr P.). * **Psychologie de l'idiot et de l'imbécile.** 5 fr.
SOURIAU (Paul), professeur à l'Université de Nancy. **L'Esthétique du mouvement.** 5 fr.
— * **La suggestion dans l'art.** 5 fr.
STUART MILL. * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 3e édit. 5 fr.
— * **Système de logique déductive et inductive.** 4e édit. 2 vol. 20 fr.
— * **Essais sur la religion.** 2e édit. 5 fr.
SULLY (James). **Le Pessimisme.** Trad. Bertrand. 2e édit. 7 fr. 50
— Études sur l'enfance. Trad. A. Monod, préface de G. Compayré. 1898. 10 fr.
TARDE (G.). * **La logique sociale.** 2e édit. 1898. 7 fr. 50
— * **Les lois de l'imitation.** 2e édit. 1895. 7 fr. 50
— **L'Opposition universelle.** *Essai d'une théorie des contraires*. 1897. 7 fr. 50
THOUVEREZ (Émile), docteur ès lettres. **Le Réalisme métaphysique.** 1894. Couronné par l'Institut. 5 fr.
VACHEROT (Et.), de l'Institut. * **Essais de philosophie critique.** 7 fr. 50
— **La Religion.** 7 fr. 50
WUNDT. **Eléments de psychologie physiologique.** 2 vol. avec figures. 20 fr.

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

ARISTOTE (Œuvres d'), traduction de J. Barthélemy-Saint-Hilaire, de l'Institut.
— * **Rhétorique**. 2 vol. in-8. 16 fr.
— * **Politique**. 1 v. in-8... 10 fr.
— **La Métaphysique d'Aristote**. 3 vol. in-8. .... 30 fr.
— **De la Logique d'Aristote**, par M. Barthélemy-Saint-Hilaire. 2 vol. in-8............. 10 fr.
— **Table alphabétique des matières de la traduction générale d'Aristote**. par M. Barthélemy-Saint-Hilaire, 2 forts vol. in-8. 1892 .... 30 fr.
— **L'Esthétique d'Aristote**, par M. Bénard. 1 vol. in-8. 1889. 5 fr.
SOCRATE. * **La Philosophie de Socrate**, par Alf. Fouillée. 2 vol. in-8 .... 16 fr.
— **Le Procès de Socrate**, par G. Sorel. 1 vol. in-8...... 3 fr. 50
PLATON. **Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel**, par Paul Janet. 1 vol. in-8. 6 fr.
— * **Platon, sa philosophie**, sa vie et de ses œuvres, par Ch. Bénard. 1 vol. in-8. 1893....... 10 fr.
— **La Théorie platonicienne des Sciences**, par Élie Halévy. In-8. 1895 .... 5 fr.
PLATON. **Œuvres**, traduction Victor Cousin revue par J. Barthélemy-Saint-Hilaire : Socrate et Platon ou le Platonisme — Eutyphron — Apologie de Socrate — Criton — Phédon. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50
ÉPICURE. * **La Morale d'Épicure** et ses rapports avec les doctrines contemporaines, par M. Guyau. 1 volume in-8. 3e édit...... 7 fr. 50
BÉNARD. **La Philosophie ancienne**, histoire de ses systèmes. 1re partie : *La Philosophie et la Sagesse orientales. — La Philosophie grecque avant Socrate. — Socrate et les socratiques. — Etudes sur les sophistes grecs*. 1 v. in-8...... 9 fr.
FABRE (Joseph). * **Histoire de la philosophie, antiquité et moyen âge**. 1 vol. in-18. .... 3 fr. 50
FAVRE (Mme Jules), née Velten. **La Morale des stoïciens**. 1 volume in-18 .... 3 fr. 50
— **La Morale de Socrate**. 1 vol. in-18................ 3 fr. 50
— **La Morale d'Aristote**, 1 vol. in-18 .... 3 fr. 50
OGEREAU. **Système philosophique des stoïciens**. In-8..... 5 fr.
RODIER (G.). * **La Physique de Straton de Lampsaque**. In-8. 3 fr.
TANNERY (Paul), **Pour l'histoire de la science hellène** (de Thalès à Empédocle). 1 v. in-8. 1887.............. 7 fr. 50
MILHAUD (G.). * **Les origines de la science grecque**. 1 vol. in-8. 1893 .... 5 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

* DESCARTES, par L. Liard. 1 vol. in-8................... 5 fr.
— **Essai sur l'Esthétique de Descartes**, par E. Krantz. 1 vol. in-8. 2e éd. 1897........... 6 fr.
SPINOZA. **Benedicti de Spinoza opera**, quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.-P.-N. Land. 2 forts vol. in-8 sur papier de Hollande. .... 45 fr.
Le même en 3 volumes élégamment reliés............ 18 fr.
— **Inventaire des livres formant sa bibliothèque**, publié d'après un document inédit avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction par A.-J. Servaas van Rooijen. 1 v. in-4 sur papier de Hollande....... 15 fr.
GEULINCK (Arnoldi). **Opera philosophica** recognovit J.-P.-N. Land, 3 volumes, sur papier de Hollande, gr. in-8. Chaque vol... 17 fr. 75
GASSENDI. **La Philosophie de Gassendi**, par P.-F. Thomas. In-8. 1889.................. 6 fr.
LOCKE. * **Sa vie et ses œuvres**, par Marion. In-18. 3e éd... 2 fr. 50
MALEBRANCHE. * **La Philosophie de Malebranche**, par Ollé-Laprune, de l'Institut. 2 volumes. in-8.................... 16 fr.

PASCAL. **Études sur le scepticisme de Pascal**, par DROZ. 1 vol. in-8. . . . . 6 fr

VOLTAIRE. **Les Sciences au XVIIIe siècle.** Voltaire physicien par Em. SAIGEY. 1 vol. in-8. 5 fr

FRANCK (Ad.), de l'Institut. **La Philosophie mystique en France au XVIIIe siècle.** 1 volume in-18. . . . . 2 fr. 50

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle.** 3 vol. in-8. 15 fr.

J.-J. ROUSSEAU. **Du Contrat social,** édition comprenant avec le texte définitif les versions primitives de l'ouvrage d'après les manuscrits de Genève et de Neuchâtel, avec introduction, par EDMOND DREYFUS-BRISAC. 1 fort volume grand in-8. 12 fr.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

DUGALD STEWART. * **Éléments de la philosophie de l'esprit humain.** 3 vol. in-12. . . . . 9 fr.

HUME. * **Sa vie et sa philosophie,** par Th. HUXLEY. 1 vol. in-8. 5 fr.

BACON. **Étude sur François Bacon,** par J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. In-18. . . . . 2 fr. 50

BACON. * **Philosophie de François Bacon,** par CH. ADAM. (Couronné par l'Institut). In-8. . . . . 7 fr. 50

BERKELEY. **Œuvres choisies.** *Essai d'une nouvelle théorie de la vision. Dialogues d'Hylas et de Philonoüs.* Traduit de l'anglais par MM. BEAULAVON (G.) et PARODI (D.). In-8. 1895. . . . . 5 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. **La Critique de la raison pratique,** traduction nouvelle avec introduction et notes, par M. PICAVET. 1 vol. in-8. . . . . 6 fr.

— **Éclaircissements sur la Critique de la raison pure,** trad. TISSOT. 1 vol. in-8. . . . . . . 6 fr.

— * **Principes métaphysiques de la morale,** et *Fondements de la métaphysique des mœurs,* traduct. TISSOT. In-8 . . . . 8 fr.

— **Doctrine de la vertu,** traduction BARNI. 1 vol. in-8. . . . . 8 fr.

— * **La Logique,** traduct. TISSOT. 1 vol. in-8 . . . . 4 fr.

— * **Mélanges de logique,** traduction TISSOT. 1 v. in-8. . . . . 6 fr.

— * **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction TISSOT. 1 vol. in-8. . . . . 6 fr.

— * **Anthropologie,** suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme, et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction TISSOT. 1 vol. in-8. . . . . . . 6 fr.

— **Traité de pédagogie,** trad. J. BARNI; préface et notes par M. Raymond THAMIN. 1 vol. in-12. 1 fr. 50

KANT et FICHTE **et le problème de l'éducation** par PAUL DUPROIX. 1 vol. in-8. 1897. . . . . . . 5 fr.

SCHELLING. **Bruno,** ou du principe divin. 1 vol. in-8. . . . . . . 3 fr. 50

HEGEL. * **Logique.** 2 vol. in-8. 14 fr.

— * **Philosophie de la nature.** 3 vol. in-8. . . . . 25 fr.

— * **Philosophie de l'esprit.** 2 vol. in-8 . . . . 18 fr.

— * **Philosophie de la religion.** 2 vol. in-8 . . . . 20 fr.

— **La Poétique,** trad. par M. Ch. BÉNARD. Extraits de Schiller, Gœthe, Jean-Paul, etc., 2 v. in-8. 12 fr.

— **Esthétique.** 2 vol. in-8, trad. BÉNARD . . . . 16 fr.

— **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française,** par E. BEAUSSIRE. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

— **Introduction à la philosophie de Hegel,** par VÉRA. 1 vol. in-8. 2e édit. . . . . 6 fr. 50

— **La logique de Hegel,** par EUG. NOEL. In-8. 1897. . . . . 3 fr.

HERBART. **Principales œuvres pédagogiques,** trad. A. PINLOCHE. In-8. 1894. . . . . 7 fr. 50

HUMBOLDT (G. de). **Essai sur les limites de l'action de l'État.** in-8. . . . . 3 fr. 50

MAUXION (M.). **La métaphysique de Herbart et la critique de Kant.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

RICHTER (Jean-Paul-Fr.). **Poétique** ou **Introduction à l'Esthétique.** 2 vol. in-8. 1862. . . . . . . 15 fr.

SCHILLER. **Son esthétique,** par FR. MONTARGIS. In-8 . . . . . 4 fr.

PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 et 5.)

ARNOLD (Matt.). — BAIN (Alex). — CARRAU (Lud.). — CLAY (R.). — COLLINS (H.). — CARUS. — FERRI (L.). — FLINT. — GUYAU. — GURNEY, MYERS et PODMOR. — HERBERT-SPENCER. — HUXLEY. — LIARD. — LANG. — LUBBOCK (Sir John). — LYON (Georges). — MARION. — MAUDSLEY. — STUART-MILL (JOHN). — ROMANES. — SULLY (James).

PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 et 5.)

BOUGLÉ — HARTMANN (E. de). — NORDAU (Max). — NIETZSCHE. — OLDENBERG. — PIDERIT. — PREYER. — RIBOT (Th.). — SCHMIDT (O.). — SCHOEBEL. — SCHOPENHAUER. — SELDEN (C.). — STRICKER. — WUNDT. — ZELLER. — ZIEGLER.

PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 et 5.)

ESPINAS. — FERRERO. — FERRI (Enrico). — FERRI (L.). — GAROFALO. — LÉOPARDI. — LOMBROSO. — LOMBROSO et FERRERO. — LOMBROSO et LASCHI. — MARIANO. — MOSSO. — PILO (Marco). — SERGI. — SIGHELE.

LES GRANDS PHILOSOPHES

Publié sous la diréction de M. l'Abbé PIAT

Sous ce titre, M. L'ABBÉ PIAT, agrégé de philosophie, docteur ès lettres, professeur à l'Ecole des Carmes, va publier, avec la collaboration de savants et de philosophes connus, une série d'études consacrées aux grands philosophes: *Socrate*, *Platon*, *Aristote*, *Philon*, *Plotin* et *Saint Augustin; Saint Anselme*, *Saint Bonaventure*, *Saint Thomas d'Aquin* et *Dunsscot*, *Malebranche*, *Pascal*, *Spinoza*, *Leibniz*, *Kant*, *Hégel*, *Herbert Spencer*, etc.

Chaque étude formera un volume in-8° carré de 300 pages environ, du prix de 5 francs.

PARAITRONT DANS LE COURANT DES ANNÉES 1898 ET 1899 :

Aristote, par M. OLLÉ-LAPRUNE, membre de l'Institut, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure.

Saint Anselme, par M. DOMET DE VORGES, ancien ministre plénipotentiaire.

Socrate — Saint Augustin, par M. l'abbé PIAT.

Descartes, par M. le baron Denis COCHIN, député de Paris.

Saint Thomas d'Aquin, par Mgr MERCIER, directeur de l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, et par M. DE WULF, professeur au même Institut.

Malebranche, par M. Henri JOLY, ancien doyen de la Faculté des lettres de Dijon.

Saint Bonaventure, par Mgr DADOLLE, recteur des Facultés libres de Lyon.

Maine de Biran, par M. Marius COUAILHAC.

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE
DES
SCIENCES SOCIALES

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION :

DICK MAY, Secrétaire général du Collège libre des Sciences sociales.

L'éditeur de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* a toujours réservé dans cette collection une place à la science sociale : les rapports de celle-ci avec la psychologie des peuples et avec la morale justifient ce classement et, à ces titres divers, elle intéresse les philosophes.

Mais, depuis plusieurs années, le cercle des études sociales s'est élargi; elles sont sorties du domaine de l'observation pour entrer dans celui des applications pratiques et de l'histoire, qui s'adressent à un plus nombreux public.

Aussi ont-elles pris leur place dans le haut enseignement; elles ont leurs représentants dans les Facultés des lettres et de droit, au Collège de France, à l'Ecole libre des sciences politiques. La récente fondation du *Collège libre des sciences sociales* a montré la diversité et l'utilité des questions qui font partie de leur domaine; les nombreux auditeurs qui en suivent les cours et conférences prouvent par leur présence que cette nouvelle institution répond à un besoin de curiosité générale.

C'est pour répondre à ce même besoin que l'éditeur de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* fonde la *Bibliothèque générale des sciences sociales*. Les premiers volumes de cette *Bibliothèque* seront la reproduction des leçons professées dans ces deux dernières années au Collège libre. La collaboration de son distingué secrétaire général assure à la *Bibliotheque* la continuation du concours de ses professeurs et conférenciers.

La *Bibliothèque générale des sciences sociales* sera d'ailleurs ouverte à tous les travaux intéressants, quelles que soient les opinions des sociologues qui leur apporteront leur concours, et l'école à laquelle ils appartiendront.

Les volumes, dont les titres suivent, seront publiés dans le courant de l'année 1898, les trois premiers devant paraître aux mois de mars et avril prochains :

L'individualisation de la peine, par M. SALEILLES, professeur agrégé à la Faculté de droit de l'Université de Paris.

La méthode historique appliquée aux sciences sociales, par M. Charles SEIGNOBOS, maître de conférences à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.

La formation de la démocratie socialiste en France, par M. Albert MÉTIN, agrégé de l'Université.

Le mouvement social catholique depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par M. Max TURMANN.

La méthode géographique appliquée aux sciences sociales, par M. Jean BRUNHES, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

Théorie des enquêtes, par M. P. DU MAROUSSAN, docteur en droit.

Esquisse d'une sociologie, par M. J. TARDE, chef de la statistique au Ministère de la Justice.

Les Bourses, par M. THALLER, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris.

La décomposition du Marxisme, par M. Ch. ANDLER, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure.

La statique sociale, par le Dr DELBET, député, directeur du Collège libre des sciences sociales.

Chaque volume in-8° carré de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise..... 6 fr.

BIBLIOTHÈQUE
D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-12 brochés à 3 fr. 50. — Volumes in-8 brochés de divers prix

Cartonnage anglais, 50 cent. par vol. in-12; 1 fr. par vol. in-8.

Demi-reliure, 1 fr. 50 par vol. in-12; 2 fr. par vol. in-8.

EUROPE

SYBEL (H. de). * **Histoire de l'Europe pendant la Révolution française**, traduit de l'allemand par Mlle Dosquet. Ouvrage complet en 6 vol. in-8. 42 fr.

DEBIDOUR, inspecteur général de l'Instruction publique. * **Histoire diplomatique de l'Europe, de 1815 à 1878**. 2 vol. in-8. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 18 fr.

FRANCE

AULARD, professeur à la Sorbonne. * **Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême**, étude historique (1793-1794). 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— * **Études et leçons sur la Révolution française**. 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

DESPOIS (Eug.). * **Le Vandalisme révolutionnaire**. Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4e édition, précédée d'une notice sur l'auteur par M. Charles Bigot. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DEBIDOUR, inspecteur général de l'instruction publique. **Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France** (1789-1870). 1 fort vol. in-8. 1898. 12 fr.

ISAMBERT (G.). * **La vie à Paris pendant une année de la Révolution** (1791-1792). 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires**. 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. Ranc. Chaque vol. séparém. 3 fr. 50

BONDOIS (P.), agrégé de l'Université. * **Napoléon et la société de son temps** (1793-1821). 1 vol. in-8. 7 fr.

CARNOT (H.), sénateur. * **La Révolution française**, résumé historique. 1 volume in-12. Nouvelle édit. 3 fr. 50

BLANC (Louis). * **Histoire de Dix ans** (1830-1840). 5 vol. in-8. 25 fr.

— 25 pl. en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Dix ans*. 6 fr.

ÉLIAS REGNAULT. **Histoire de Huit ans** (1840-1848). 3 vol. in-8. 15 fr.

— 14 planches en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Huit ans*. 4 fr.

GAFFAREL (P.), professeur à l'Université de Dijon. * **Les Colonies françaises**. 1 vol. in-8. 5e édit. 5 fr.

LAUGEL (A.). * **La France politique et sociale**. 1 vol. in-8. 5 fr.

ROCHAU (de). **Histoire de la Restauration**. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SPULLER (E.), sénateur, ancien ministre de l'Instruction publique. * **Figures disparues**, portraits contemporains, littéraires et politiques. 3 vol. in-12. Chacun séparément. 3 fr. 50

— **Histoire parlementaire de la deuxième République**. 1 volume in-12. 2e édit. 3 fr. 50

— **Hommes et choses de la Révolution**. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

TAXILE DELORD. * **Histoire du second Empire** (1848-1870). 6 v. in-8. 42 fr.

ZEVORT (E.), recteur de l'Académie de Caen. **Histoire de la troisième République** :

Tome I. * **La présidence de M. Thiers**. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr.
Tome II. * **La présidence du Maréchal**. 1 vol. in-8. 1897. 7 fr.
Tome III. **La présidence de M. Grévy**. 1 vol. in-8 (*sous presse*).

WAHL, inspecteur général honoraire de l'Instruction aux colonies. * **L'Algérie.** 1 vol. in-8. 3ᵉ édit. refondue. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 5 fr.

LANESSAN (de). **L'Expansion coloniale de la France.** Étude économique, politique et géographique sur les établissements français d'outre-mer. 1 fort vol. in-8, avec cartes. 1886. 12 fr.

— * **L'Indo-Chine française.** Étude économique, politique et administrative sur *la Cochinchine, le Cambodge, l'Annam et le Tonkin.* (Ouvrage couronné par la Société de géographie commerciale de Paris, médaille Dupleix.) 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 15 fr.

— * **La colonisation française en Indo-Chine.** 1 vol. in-12, avec une carte de l'Indo-Chine. 1895. 3 fr. 50

LAPIE (P.), agrégé de l'Université. **Les Civilisations tunisiennes** (Musulmans, Israélites, Européens). 1 vol. in-12. 1898. 3 fr. 50

SILVESTRE (J.). **L'Empire d'Annam et les Annamites,** publié sous les auspices de l'administration des colonies. 1 v. in-12, avec 1 carte de l'Annam. 3 fr. 50

WEILL (Georges), agrégé de l'Université, docteur ès lettres. **L'École saint-simonienne,** son histoire, son influence jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

ANGLETERRE

BAGEHOT (W.). * **Lombard-street.** Le Marché financier en Angleterre. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

LAUGEL (Aug.). * **Lord Palmerston et lord Russell.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SIR CORNEWAL LEWIS. * **Histoire gouvernementale de l'Angleterre depuis 1770 jusqu'à 1830.** Traduit de l'anglais. 1 vol. in-8. 7 fr.

REYNALD (H.), doyen de la Faculté des lettres d'Aix. * **Histoire de l'Angleterre,** depuis la reine Anne jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 2ᵉ éd. 3 fr. 50

MÉTIN (Albert). **Le Socialisme en Angleterre.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50

ALLEMAGNE

SIMON (Ed.). * **L'Allemagne et la Russie au XIXᵉ siècle.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

VÉRON (Eug.). * **Histoire de la Prusse,** depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol. in-12. 6ᵉ édit., augmentée d'un chapitre nouveau contenant le résumé des événements jusqu'à nos jours, par P. BONDOIS, professeur agrégé d'histoire au lycée Buffon. 3 fr. 50

— * **Histoire de l'Allemagne,** depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3ᵉ éd., mise au courant des événements par P. BONDOIS. 3 fr. 50

ANDLER (Ch.), maître de conférences à l'Ecole normale. **Les Origines du Socialisme en Allemagne.** 1 vol. in-8. 1897. 7 fr.

AUTRICHE-HONGRIE

ASSELINE (L.). * **Histoire de l'Autriche,** depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3ᵉ édit. 3 fr. 50

SAYOUS (Ed.), professeur à la Faculté des lettres de Toulouse. **Histoire des Hongrois et de leur littérature politique, de 1790 à 1815.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BOURLIER (J.). * **Les Tchèques et la Bohême contemporaine,** avec préface de M. FLOURENS, ancien ministre des Affaires étrangères. 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50

AUERBACH, professeur à la Faculté des lettres de Nancy. **Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie.** 1 vol. in-8, avec une carte hors texte. 1898. 5 fr.

ITALIE

SORIN (Élie). * **Histoire de l'Italie,** depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel. 1 vol. in-12. 1888. 3 fr. 50

GAFFAREL (P.), professeur à la Faculté des lettres de Dijon. * **Bonaparte et les Républiques italiennes** (1796-1799). 1895. 1 vol. in-8. 5 fr.

ESPAGNE

REYNALD (H.). * **Histoire de l'Espagne**, depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

RUSSIE

CRÉHANGE (M.), agrégé de l'Université. * **Histoire contemporaine de la Russie**, depuis la mort de Paul Ier jusqu'à l'avènement de Nicolas II (1801-1894). 1 vol. in-12. 2e édit. 1895. 3 fr. 50

SUISSE

DAENDLIKER. * **Histoire du peuple suisse**. Trad. de l'allem. par Mme Jules FAVRE et précédé d'une Introduction de Jules FAVRE. 1 vol. in-8. 5 fr.

GRÈCE & TURQUIE

BÉRARD (V.), docteur ès lettres. * **La Turquie et l'Hellénisme contemporain**. (Ouvrage cour. par l'Acad. française). 1 v. in-12. 2e éd. 1895. 3 fr. 50

AMÉRIQUE

DEBERLE (Alf.). * **Histoire de l'Amérique du Sud**, depuis sa conquête jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3e édit., revue par A. MILHAUD, agrégé de l'Université. 3 fr. 50

BARNI (Jules). * **Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle**. 2 vol. in-12. Chaque volume. 3 fr. 50

— * **Les Moralistes français au XVIIIe siècle**. 1 vol. in-12 faisant suite aux deux précédents. 3 fr. 50

BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. **La Guerre étrangère et la Guerre civile**. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

BOURDEAU (J.). * **Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe**. 1 vol. in-12. 2e édit. 1894. 3 fr. 50

DEPASSE (Hector). **Transformations sociales**. 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— **Du Travail et de ses conditions** (Chambres et Conseils du travail). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

D'EICHTHAL (Eug.). **Souveraineté du peuple et gouvernement**. 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

GUÉROULT (G.). * **Le Centenaire de 1789**, évolution polit., philos., artist. et scient. de l'Europe depuis cent ans. 1 vol. in-12. 1889. 3 fr. 50

LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. **Le Socialisme contemporain**. 1 vol. in-12. 10e édit. augmentée. 3 fr. 50

REINACH (J.), député. **Pages républicaines**. 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SPULLER (E.).* **Éducation de la démocratie**. 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50

— **L'Évolution politique et sociale de l'Église**. 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

---

*De Saint-Louis à Tripoli

Par le Lac Tchad

Par le Lieutenant-Colonel **MONTEIL**

1 beau volume in-8 colombier, précédé d'une préface de **M. de Vogüé**, de l'Académie française, illustrations de RIOU. 1895. 20 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Montyon)

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

De l'authenticité des épigrammes de Simonide, par AM. HAUVETTE, professeur adjoint de langue et de littérature grecques à la Faculté. 1 vol. in-8. 5 fr.

* **Antinomies linguistiques**, par VICTOR HENRY, professeur de sanscrit et de grammaire comparée des langues indo-européennes à la Faculté. 1 vol. in-8. 2 fr.

Mélanges d'histoire du moyen âge, par MM. le Prof. LUCHAIRE, Dupont, Ferrier et Poupardin. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

Études linguistiques sur la Basse-Auvergne, phonétique historique du patois de Vinzelles (Puy-de-Dôme), par ALBERT DAUZAT, préface de M. le Prof. ANT. THOMAS. 1 vol. in-8. 6 fr.

TRAVAUX DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE

LITTÉRATURE ET HISTOIRE

PAUL FABRE. **La polyptyque du chanoine Benoît — Etude sur un manuscrit de la bibliothèque de Cambrai.** 3 fr. 50

MÉDÉRIC DUFOUR. **Etude sur la constitution rythmique et métrique du drame grec.** 1re série, 4 fr.; 2e série, 2 fr. 50; 3e série, 2 fr. 50.

A. PINLOCHE. * **Principales œuvres de Herbart.** (Pédagogie générale. — Esquisse de leçons pédagogiques. — Aphorismes et extraits divers). 7 fr. 50

A. PENJON. **Pensée et réalité**, de A. SPIR, trad. de l'allem. in-8°. 10 fr.

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET POLITIQUE

DESCHANEL (E.), sénateur, professeur au Collège de France. * **Le Peuple et la Bourgeoisie.** 1 vol. in-8. 2e édit. 5 fr.

DU CASSE. **Les Rois frères de Napoléon Ier.** 1 vol. in-8. 10 fr.

LOUIS BLANC. **Discours politiques** (1848-1881). 1 vol. in-8. 7 fr. 50

PHILIPPSON. **La Contre-révolution religieuse au XVIe siècle.** 1 vol. in-8. 10 fr.

HENRARD (P.). **Henri IV et la princesse de Condé.** 1 vol. in-8. 6 fr.

NOVICOW. **La Politique internationale.** 1 fort vol. in-8. 7 fr.

REINACH (Joseph), député. * **La France et l'Italie devant l'histoire.** 1 vol. in-8. 1893. 5 fr.

LORIA (A.). **Les Bases économiques de la constitution sociale.** 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50

PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

* **HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE**, par Taxile DELORD. 6 vol. in-8 colombier avec 500 gravures de FERAT, Fr. REGAMEY, etc. Chaque vol. broché, 8 fr. — Cart. doré, tr. dorées. 11 fr. 50

HISTOIRE POPULAIRE DE LA FRANCE, depuis les origines jusqu'en 1815. — 4 vol. in-8 colombier avec 1323 gravures. Chaque vol. broché, 7 fr. 50. — Cart. toile, tr. dorées. 11 fr.

HISTOIRE CONTEMPORAINE DE LA FRANCE, depuis 1815 jusqu'à la fin de la guerre du Mexique. — 4 vol. in-8 colombier avec 1033 gravures. Chaque vol. br., 7 fr. 50. — Cart. toile, tr. dorées. 11 fr.

RECUEIL DES INSTRUCTIONS

DONNÉES

AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'A LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux volumes in-8 raisin, imprimés sur papier de Hollande, avec Introduction et notes.

I. — **AUTRICHE**, par M. Albert SOREL, de l'Académie française. 20 fr.
II. — **SUÈDE**, par M. A. GEFFROY, de l'Institut .... 20 fr.
III. — **PORTUGAL**, par le vicomte DE CAIX DE SAINT-AYMOUR ..... 20 fr.
IV et V. — **POLOGNE**, par M. LOUIS FARGES, 2 vol. .... 30 fr.
VI. — **ROME**, par M. G. HANOTAUX, de l'Académie française ..... 20 fr.
VII. — **BAVIÈRE, PALATINAT ET DEUX-PONTS**, par M. André LEBON. 25 fr.
VIII et IX. — **RUSSIE**, par M. Alfred RAMBAUD, de l'Institut. 2 vol. Le 1er vol. 20 fr. Le second vol .... 25 fr.
X. — **NAPLES ET PARME**, par M. Joseph REINACH .... 20 fr.
XI. — **ESPAGNE** (1649-1750), par MM. MOREL-FATIO et LÉONARDON (tome premier) .... 20 fr.
XII. — **ESPAGNE** (1750-1789) (tome second), par les mêmes (*sous presse*).
XIII. — **DANEMARK**, par A. GEFFROY, de l'Institut .... 14 fr.

---

*INVENTAIRE ANALYTIQUE

DES

ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

PUBLIÉ

Sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques

I. — **Correspondance politique de MM. de CASTILLON et de MARILLAC, ambassadeurs de France en Angleterre (1538-1540)**, par M. JEAN KAULEK, avec la collaboration de MM. Louis Farges et Germain Lefèvre-Pontalis. 1 vol. in-8 raisin .... 15 fr.
II. — **Papiers de BARTHÉLEMY, ambassadeur de France en Suisse**, de 1792 à 1797 (année 1792), par M. Jean KAULEK. 1 vol. in-8 raisin .... 15 fr.
III. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (janvier-août 1793), par M. JEAN KAULEK. 1 vol. in-8 raisin .... 15 fr.
IV. — **Correspondance politique de ODET DE SELVE, ambassadeur de France en Angleterre** (1546-1549), par M. G. LEFÈVRE-PONTALIS. 1 vol. in-8 raisin .... 15 fr.
V. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (septembre 1793 à mars 1794), par M. Jean KAULEK. 1 vol. in-8 raisin .... 18 fr.
VI. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (avril 1794 à février 1795), par M. JEAN KAULEK. 1 vol. in-8 raisin .... 20 fr.
VII. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (mars 1795 à septembre 1796). *Négociations de la paix de Bâle*, par M. Jean KAULEK. 1 volume in-8 raisin .... 20 fr.

Correspondance des Deys d'Alger avec la Cour de France (1579-1833), recueillie par Eug. PLANTET, attaché au Ministère des Affaires étrangères. 2 vol. in-8 raisin avec 2 planches en taille-douce hors texte. 30 fr.

Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830), recueillie par Eug. PLANTET, publiée sous les auspices du Ministère des Affaires étrangères. TOME I. In-8 raisin. (*Épuisé.*)
TOME II. 1 fort vol. in-8 raisin .... 20 fr.
TOME III. 1 fort vol. in-8 raisin (*sous presse*).

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par TH. RIBOT, Professeur au Collège de France.

(23e *année*, 1898.)

Paraît tous les mois, par livraisons de 7 feuilles grand in-8, et forme chaque année deux volumes de 680 pages chacun.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.

La livraison .... 3 fr.

Les années écoulées, chacune 30 francs, et la livraison, 3 fr.

Première table des matières (1876-1887). 1 vol. in-8............ 3 fr.
Deuxième table des matières (1888-1895). 1 vol. in-8........... 3 fr.

La REVUE PHILOSOPHIQUE n'est l'organe d'aucune secte, d'aucune école en particulier.

Tous les articles de fond sont signés et chaque auteur est responsable de son article. Sans professer un culte exclusif pour l'expérience, la direction, bien persuadée que rien de solide ne s'est fondé sans cet appui, lui fait la plus large part et n'accepte aucun travail qui la dédaigne.

Elle ne néglige aucune partie de la philosophie, tout en s'attachant cependant à celles qui, par leur caractère de précision relative, offrent moins de prise aux désaccords et sont plus propres à rallier toutes les écoles. La *psychologie*, avec ses auxiliaires indispensables, l'*anatomie* et la *physiologie du système nerveux*, la *pathologie mentale*, la *psychologie des races inférieures et des animaux*, les *recherches expérimentales des laboratoires ;* — la *logique ;* — les *théories générales fondées sur les découvertes scientifiques ;* — l'*esthétique ;* — les *hypothèses métaphysiques*, tels sont les principaux sujets dont elle entretient le public.

Plusieurs fois par an paraissent des *Revues générales* qui embrassent dans un travail d'ensemble les travaux récents sur une question déterminée : sociologie, morale, psychologie, linguistique, philosophie religieuse, philosophie mathématique, psycho-physique, etc.

La REVUE désirant être, avant tout, un organe d'information, a publié depuis sa fondation le compte rendu de plus de quinze cents ouvrages. Pour faciliter l'étude et les recherches, ces comptes rendus sont groupés sous des rubriques spéciales : anthropologie criminelle, esthétique, métaphysique, théorie de la connaissance, histoire de la philosophie, etc., etc. Ces comptes rendus sont, autant que possible, impersonnels, notre but étant de faire connaître le mouvement philosophique contemporain dans toutes ses directions non de lui imposer une doctrine.

En un mot par la variété de ses articles et par l'abondance de ses renseignements elle donne un tableau complet du mouvement philosophique et scientifique en Europe.

Aussi a-t-elle sa place marquée dans les bibliothèques des professeurs et de ceux qui se destinent à l'enseignement de la philosophie et des sciences ou qui s'intéressent au développement du mouvement scientifique.

---

*REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. MONOD

Membre de l'Institut, maître de conférences à l'Ecole normale
Président de la section historique et philologique à l'Ecole des hautes études

(23e *année*, 1898.)

Paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8° de 15 feuilles et forme par an trois volumes de 500 pages chacun.

CHAQUE LIVRAISON CONTIENT :

I. Plusieurs *articles de fond*, comprenant chacun, s'il est possible, un travail complet. — II. Des *Mélanges et Variétés*, composés de documents inédits d'une étendue restreinte et de courtes notices sur des points d'histoire curieux ou mal connus. — III. Un *Bulletin historique* de la France et de l'étranger, fournissant des renseignements aussi complets que possible sur tout ce qui touche aux études historiques. — IV. Une *Analyse des publications périodiques* de la France et de l'étranger, au point de vue des études historiques. — V. Des *Comptes rendus critiques* des livres d'histoire nouveaux.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.

La livraison.. .... 6 fr.

Les années écoulées, chacune 30 francs, le fascicule, 6 francs.
Les fascicules de la 1re année, 9 francs.

Tables générales des matières.

I. — 1876 à 1880...	3 fr. ;	pour les abonnés.	1 fr. 50
II. — 1881 à 1885...	3 fr. ;	—	1 fr. 50
III. — 1886 à 1890...	5 fr. ;	—	2 fr. 50
IV. — 1891 à 1895...	3 fr. ;	—	1 fr. 50

ANNALES DE L'ÉCOLE LIBRE DES SCIENCES POLITIQUES

RECUEIL BIMESTRIEL

Publié avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'École

(*Treizième année*, 1898)

COMITÉ DE RÉDACTION :

M. Emile Boutmy, de l'Institut, directeur de l'Ecole ; M. Alf. de Foville, de l'Institut, directeur de la Monnaie ; M. R. Stourm, ancien inspecteur des Finances et administrateur des Contributions indirectes ; M. Alexandre Ribot, député, ancien ministre ; M. Gabriel Alix ; M. L. Renault, professeur à la Faculté de droit ; M. André Lebon, député ; M. Albert Sorel, de l'Académie française ; M. A. Vandal, de l'Académie française ; Aug. Arnauné, Directeur au ministère des Finances ; M. A. Rambaud, de l'Institut, professeur à la Sorbonne ; Directeurs des groupes de travail, professeurs à l'Ecole.

Secrétaire de la rédaction : M. A. Viallate.

Les sujets traités dans les *Annales* embrassent tout le champ couvert par le programme d'enseignement de l'École : *Economie, politique, finances, statistique, histoire constitutionnelle, droits international, public et privé, droit administratif, législations civile et commerciale privées, histoire législative et parlementaire, histoire diplomatique, géographie économique, ethnographie, etc.*

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Un an (du 15 janvier) : Paris, 18 fr. ; départements et étranger, 19 fr.
La livraison, 3 fr. 50.

Les trois premières années (1886–1887–1888) ***se vendent chacune*** **16** ***francs***, *les livraisons, chacune* 5 *francs*, ***la quatrième année*** (1889) ***et les suivantes se vendent chacune*** 18 ***francs***, *et les livraisons, chacune* 3 *fr.* 50.

Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris

(8e *année*, 1898)

PUBLIÉE PAR LES PROFESSEURS :

MM. Capitan (Anthropologie pathologique), Mathias Duval (Anthropogénie et Embryologie), Georges Hervé (Ethnologie), J.-V. Laborde (Anthropologie biologique), André Lefèvre (Ethnographie et Linguistique), Ch. Letourneau (Histoire des civilisations), Manouvrier (Anthropologie physiologique), Mahoudeau (Anthropologie zoologique), Adr. de Mortillet (Ethnographie comparée), Gabr. de Mortillet (Anthropologie préhistorique), Schrader (Anthropologie géographique), H. Thulié, directeur de l'Ecole.

Cette revue paraît tous les mois depuis le 15 janvier 1891, chaque numéro formant une brochure in-8 raisin de 32 pages, et contenant une leçon d'un des professeurs de l'Ecole, avec figures intercalées dans le texte et des analyses et comptes rendus des faits, des livres et des revues périodiques qui doivent intéresser les personnes s'occupant d'anthropologie.

ABONNEMENT : France et Étranger, **10** fr. — Le Numéro, **1** fr.

ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES

Dirigées par le Dr DARIEX

(8e *année*, 1898)

Les ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES ont pour but de rapporter, avec force preuves à l'appui, toutes les observations sérieuses qui leur seront adressées, relatives aux faits soi-disant occultes : 1° de télépathie, de lucidité, de pressentiment ; 2° de mouvements d'objets, d'apparitions objectives. En dehors de ces chapitres de faits sont publiées des théories se bornant à la discussion des bonnes conditions pour observer et expérimenter ; des analyses, bibliographies, critiques, etc.

Les ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES paraissent tous les deux mois par numéros de quatre feuilles in-8 carré (64 pages), *depuis le* 15 *janvier* 1891.

ABONNEMENT : Pour tous pays, **12** fr. — Le Numéro, **2** fr. **50**.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Publiée sous la direction de M. Émile ALGLAVE

La *Bibliothèque scientifique internationale* est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font chaque jour dans tous les pays. Chaque savant expose les idées qu'il a introduites dans la science et condense pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

On peut ainsi, sans quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprend pas seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles; elle aborde aussi les sciences morales, comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattachent encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français, en anglais, en allemand et en italien : à Paris, chez Félix Alcan; à Londres, chez C. Kegan, Paul et Cie; à New-York, chez Appleton.

LISTE DES OUVRAGES PAR ORDRE D'APPARITION

89 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE. CHAQUE VOLUME : 6 FRANCS.

1. J. TYNDALL. * **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
2. BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
3. MAREY. * **La Machine animale**, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses fig. 1 vol. in-8. 5e édit. augmentée. 6 fr.
4. BAIN. * **L'Esprit et le Corps**. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
5. PETTIGREW. * **La Locomotion chez les animaux**, marche, natation. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
6. HERBERT SPENCER. * **La Science sociale**. 1 v. in-8. 11e édit. 6 fr.
7. SCHMIDT (O.). * **La Descendance de l'homme et le Darwinisme**. 1 vol. in-8, avec fig. 6e édition. 6 fr.
8. MAUDSLEY. * **Le Crime et la Folie**. 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
9. VAN BENEDEN. * **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal**. 1 vol. in-8, avec figures. 3e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART. * **La Conservation de l'énergie**, suivi d'une Étude sur la *nature de la force*, par M. P. de SAINT-ROBERT, avec figures. 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
11. DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion**. 1 vol. in-8. 9e édition. 6 fr.
12. L. DUMONT. * **Théorie scientifique de la sensibilité**. 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
13. SCHUTZENBERGER. * **Les Fermentations**. 1 vol. in-8, avec fig. 6e édit. 6 fr.
14. WHITNEY. * **La Vie du langage**. 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
15. COOKE et BERKELEY. * **Les Champignons**. 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * **Les Sens**. 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5e édit. 6 fr.

17. BERTHELOT. * **La Synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.
18. NIEWENGLOWSKI (H.). * **La photographie et la photochimie.** 1 vol. in-8, avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.
19. LUYS. * **Le Cerveau et ses fonctions**, avec figures. 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
20. STANLEY JEVONS. * **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange.** 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
21. FUCHS. * **Les Volcans et les Tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleur. 5e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. * **Les Camps retranchés et leur rôle dans la défense des États**, avec fig. dans le texte et 2 planches hors texte. 3e édit. 6 fr.
23. DE QUATREFAGES. * **L'Espèce humaine.** 1 v. in-8. 12e édit. 6 fr.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. * **Le Son et la Musique.** 1 vol. in-8, avec figures. 5e édition. 6 fr.
25. ROSENTHAL. * **Les Nerfs et les Muscles.** 1 vol. in-8, avec 75 figures. 3e édition. *Épuisé.*
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. * **Principes scientifiques des beaux-arts.** 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4e édition. 6 fr.
27. WURTZ. * **La Théorie atomique.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
28-29. SECCHI (le père). * **Les Étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 figures dans le texte et 17 pl. en noir et en couleur hors texte. 3e édit. 12 fr.
30. JOLY. * **L'Homme avant les métaux.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
31. A. BAIN. * **La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.
32-33. THURSTON (R.). * **Histoire de la machine à vapeur**, précédée d'une Introduction par M. HIRSCH. 2 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte et 16 planches hors texte. 3e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). * **Les Peuples de l'Afrique.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 6 fr.
35. HERBERT SPENCER. * **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. * **L'Écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 6 fr.
37. DE ROBERTY. * **De la Sociologie.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
38. ROOD. * **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleur hors texte. 2e édition. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Cryptogames). 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
40-41. CHARLTON BASTIAN. * **Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. * **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
43. YOUNG. * **Le Soleil.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
44. DE CANDOLLE. * **L'Origine des plantes cultivées.** 4e édition. 1 vol. in-8. 6 fr.
45-46. SIR JOHN LUBBOCK. * **Fourmis, abeilles et guêpes.** Études expérimentales sur l'organisation et les mœurs des sociétés d'insectes hyménoptères. 2 vol. in-8, avec 65 figures dans le texte et 13 planches hors texte, dont 5 coloriées. 12 fr.
47. PERRIER (Edm.). **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
48. STALLO. * **La Matière et la Physique moderne.** 1 vol. in-8, 2e éd., précédé d'une Introduction par CH. FRIEDEL. 6 fr.
49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments.** 1 vol. in-8. 3e édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.
50. DE MEYER. * **Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** 1 vol. in-8, avec 51 figures, précédé d'une Introd. par M. O. CLAVEAU. 6 fr.

51. DE LANESSAN.***Introduction à l'Étude de la botanique** (le Sapin.) 1 vol. in-8, 2e édit., avec 143 figures dans le texte. 6 fr.
52-53. DE SAPORTA et MARION. ***L'Évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. in-8, avec 136 figures. 12 fr.
54. TROUESSART. ***Les Microbes, les Ferments et les Moisissures.** 1 vol. in-8, 2e édit., avec 107 figures dans le texte. 6 fr.
55. HARTMANN (R.).***Les Singes anthropoïdes, et leur organisation comparée à celle de l'homme.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
56. SCHMIDT (O.).***Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques.** 1 vol. in-8 avec 51 figures. 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. **Le Magnétisme animal.** 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
58-59. ROMANES.* **L'Intelligence des animaux.** 2 v. in-8. 2e édit. 12 fr.
60. F. LAGRANGE. **Physiologie des exercices du corps.** 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
61. DREYFUS.* **Évolution des mondes et des sociétés.** 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
62. DAUBRÉE. * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 vol. in-8 avec 85 fig. dans le texte. 2e édit. 6 fr.
63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * **L'Homme préhistorique.** 2 vol. in-8, avec 228 figures dans le texte. 4e édit. 12 fr.
65. RICHET (Ch.). **La Chaleur animale.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). ***La Période glaciaire principalement en France et en Suisse.** 1 vol. in-8, avec 105 figures et 2 cartes. 6 fr.
67. BEAUNIS (H.). **Les Sensations internes.** 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique**, d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2e édit. 6 fr.
69. BERTHELOT.***La Révolution chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * **Les Sens et l'instinct chez les animaux,** principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 figures. 6 fr.
71. STARCKE. ***La Famille primitive.** 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING. * **Les Virus.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
73. TOPINARD. * **L'Homme dans la Nature.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
74. BINET (Alf.).* **Les Altérations de la personnalité.** 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.).***Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 2e édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.). * **Les Races et les langues.** 1 vol. in-8. 6 fr.
77-78. DE QUATREFAGES. * **Les Émules de Darwin.** 2 vol. in-8 avec préfaces de MM. E. Perrier et Hamy. 12 fr.
79. BRUNACHE (P.).***Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad.** 1 vol. in-8, avec figures. 1894. 6 fr.
80. ANGOT (A.). ***Les Aurores polaires.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
81. JACCARD. **Le pétrole, le bitume et l'asphalte** au point de vue géologique. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
82. MEUNIER (Stan.). **La Géologie comparée.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
83. LE DANTEC. **Théorie nouvelle de la vie.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
84. DE LANESSAN. **Principes de colonisation.** 1 vol. in-8. 6 fr.
85. DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. **L'évolution régressive en biologie et en sociologie.** 1 vol. in-8 avec gravures. 6 fr.
86. MORTILLET (G. de). **Formation de la Nation française.** 1 vol. in-8, avec 150 gravures et 18 cartes. 6 fr.
87. ROCHÉ (G.). **La Culture des Mers** (piscifacture, pisciculture, ostréiculture). 1 vol. in-8, avec 81 gravures. 6 fr.
88. COSTANTIN (J.). **Les Végétaux et les Milieux cosmiques** (adaptation. évolution). 1 vol. in-8, avec 171 gravures. 6 fr.
89. LE DANTEC. **L'évolution individuelle et l'hérédité.** 1 vol. in-8. 6 fr.

LISTE PAR ORDRE DE MATIÈRES

DES 89 VOLUMES PUBLIÉS

DE LA BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Chaque volume in-8, cartonné à l'anglaise..... 6 francs.

SCIENCES SOCIALES

* **Introduction à la science sociale**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 10e édit. 6 fr.
* **Les Bases de la morale évolutionniste**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.

Les Conflits de la science et de la religion, par DRAPER, professeur à l'Université de New-York. 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.

* **Le Crime et la Folie**, par H. MAUDSLEY, professeur de médecine légale à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.
* **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange**, par W. STANLEY JEVONS, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.
* **La Sociologie**, par DE ROBERTY. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
* **La Science de l'éducation**, par Alex. BAIN, professeur à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.
* **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle, par W. BAGEHOT. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.
* **La Vie du langage**, par D. WHITNEY, professeur de philologie comparée à Yale-College de Boston (États-Unis). 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
* **La Famille primitive**, par J. STARCKE, professeur à l'Université de Copenhague. 1 vol. in-8. 6 fr.

PHYSIOLOGIE

* **Les Illusions des sens et de l'esprit**, par James SULLY. 1 v. in-8. 2e édit. 6 fr.
* **La Locomotion chez les animaux** (marche, natation et vol), par J.-B. PETTIGREW, professeur au Collège royal de chirurgie d'Édimbourg (Écosse). 1 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr.
* **La Machine animale**, par E.-J. MAREY, membre de l'Institut, prof. au Collège de France. 1 vol. in-8, avec 117 figures. 4e édit. 6 fr.
* **Les Sens**, par BERNSTEIN, professeur de physiologie à l'Université de Halle (Prusse). 1 vol. in-8, avec 91 figures dans le texte. 4e édit. 6 fr.
* **Les Organes de la parole**, par H. DE MEYER, professeur à l'Université de Zurich, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction sur l'*Enseignement de la parole aux sourds-muets*, par O. CLAVEAU, inspecteur général des établissements de bienfaisance. 1 vol. in-8, avec 51 grav. 6 fr.

La Physionomie et l'Expression des sentiments, par P. MANTEGAZZA, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 1 vol. in-8, avec figures et 8 planches hors texte. 3e édit. 6 fr.

* **Physiologie des exercices du corps**, par le docteur F. LAGRANGE. 1 vol. in-8. 7e édit. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 6 fr.

La Chaleur animale, par CH. RICHET, professeur de physiologie à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 6 fr.

Les Sensations internes, par H. BEAUNIS, directeur du laboratoire de psychologie physiologique à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 6 fr.

* **Les Virus**, par M. ARLOING, professeur à la Faculté de médecine de Lyon, directeur de l'école vétérinaire. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.

Théorie nouvelle de la vie, par F. LE DANTEC, docteur ès sciences, 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

L'évolution individuelle et l'hérédité, par *le même*. 1 vol. in-8. 6 fr.

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

* **Le Cerveau et ses fonctions**, par J. LUYS, membre de l'Académie de médecine, médecin de la Charité. 1 vol. in-8, avec fig. 7e édit. 6 fr.
* **Le Cerveau et la Pensée chez l'homme et les animaux**, par CHARLTON BASTIAN, professeur à l'Université de Londres. 2 vol. in-8, avec 184 fig. dans le texte. 2e édit. 12 fr.
* **Le Crime et la Folie**, par H. MAUDSLEY, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
* **L'Esprit et le Corps**, considérés au point de vue de leurs relations, suivi d'études sur les *Erreurs généralement répandues au sujet de l'esprit*, par Alex. BAIN, prof. à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 v. in-8. 6e éd. 6 fr.
* **Théorie scientifique de la sensibilité** : *le Plaisir et la Peine*, par Léon DUMONT. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.

* **La Matière et la Physique moderne**, par STALLO, précédé d'une préface par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.
Le Magnétisme animal, par Alf. BINET et Ch. FÉRÉ. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 4e édit. 6 fr.
* **L'Intelligence des animaux**, par ROMANES. 2 v. in-8. 2e éd. précédée d'une préface de M. E. PERRIER, prof. au Muséum d'histoire naturelle. 12 fr.
* **L'Évolution des mondes et des sociétés**, par C. DREYFUS. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
L'évolution régressive en biologie et en sociologie, par DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE, professeurs des Universités de Bruxelles. 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
* **Les Altérations de la personnalité**, par Alf. BINET, directeur du laboratoire de psychologie à la Sorbonne (Hautes études). 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.

ANTHROPOLOGIE

* **L'Espèce humaine**, par A. DE QUATREFAGES, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 12e édit. 6 fr.
* **Ch. Darwin et ses précurseurs français**, par A. DE QUATREFAGES. 1 v. in-8. 2e édition. 6 fr.
* **Les Émules de Darwin**, par A. DE QUATREFAGES, avec une préface de M. EDM. PERRIER, de l'Institut, et une notice sur la vie et les travaux de l'auteur par E.-T. HAMY, de l'Institut. 2 vol. in-8. 12 fr.
* **L'Homme avant les métaux**, par N. JOLY, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8, avec 150 gravures. 4e édit. 6 fr.
* **Les Peuples de l'Afrique**, par R. HARTMANN, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 93 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr.
* **Les Singes anthropoïdes et leur organisation comparée à celle de l'homme**, par R. HARTMANN, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 63 figures gravées sur bois. 6 fr.
* **L'Homme préhistorique**, par SIR JOHN LUBBOCK, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec 228 gravures dans le texte. 3e édit. 12 fr.
La France préhistorique, par E. CARTAILHAC. 1 vol. in-8, avec 150 gravures dans le texte. 2e édit. 6 fr.
* **L'Homme dans la Nature**, par TOPINARD, ancien secrétaire général de la Société d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8, avec 101 gravures. 6 fr.
* **Les Races et les Langues**, par André LEFÈVRE, professeur à l'École d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8. 6 fr.
* **Le centre de l'Afrique. Autour du Tchad**, par P. BRUNACHE, administrateur à Aïn-Fezza. 1 vol. in-8 avec gravures. 6 fr.
Formation de la Nation française, par G. de MORTILLET, professeur à l'Ecole d'Anthropologie. 1 vol. in-8, avec 150 gravures et 18 cartes. 6 fr.

ZOOLOGIE

* **La Descendance de l'homme et le Darwinisme**, par O. SCHMIDT, professeur à l'Université de Strasbourg. 1 vol. in-8, avec figures. 6e édit. 6 fr.
* **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques**, par O. SCHMIDT. 1 vol. in-8, avec 51 figures dans le texte. 6 fr.
* **Fourmis, Abeilles et Guêpes**, par sir JOHN LUBBOCK, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec figures dans le texte, et 13 planches hors texte dont 5 coloriées. 12 fr.
* **Les Sens et l'instinct chez les animaux**, et principalement chez les insectes, par Sir JOHN LUBBOCK. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.
* **L'Écrevisse, introduction à l'étude de la zoologie**, par Th.-H. HUXLEY, membre de la Société royale de Londres. 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 6 fr.
* **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal**, par P.-J. VAN BENEDEN, professeur à l'Université de Louvain (Belgique). 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 3e édit. 6 fr.
* **La Philosophie zoologique avant Darwin**, par EDMOND PERRIER, de l'Institut, prof. au Muséum. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.
* **Darwin et ses précurseurs français**, par A. de QUATREFAGES, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.
La Culture des mers en Europe (Pisciculture, piscifacture, ostréiculture), par G. ROCHE, inspecteur général des pêches maritimes. 1 vol. in-8, avec 81 gravures. 6 fr.

BOTANIQUE — GÉOLOGIE

* **Les Champignons,** par COOKE et BERKELEY. 1 v. in-8, avec 110 fig. 1re éd. 6 fr.
* **L'Évolution du règne végétal,** par G. DE SAPORTA et MARION, prof. à la Faculté des sciences de Marseille :
* I. *Les Crytogames.* 1 vol. in-8, avec 85 figures dans le texte. 6 fr.
* II. *Les Phanérogames.* 2 vol. in-8, avec 136 fig. dans le texte. 12 fr.
* **Les Volcans et les Tremblements de terre,** par FUCHS, prof. à l'Univ. de Heidelberg. 1 vol. in-8, avec 36 fig. 5e éd. et une carte en couleur. 6 fr.
* **La Période glaciaire,** principalement en France et en Suisse, par A. FALSAN. 1 vol. in-8, avec 105 gravures et 2 cartes hors texte. 6 fr.
* **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes,** par A. DAUBRÉE, de l'Institut. 1 vol. in-8, 2e édit., avec 89 gravures. 6 fr.
* **Le Pétrole, le Bitume et l'Asphalte,** par M. JACCARD, professeur à l'Académie de Neuchâtel (Suisse). 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
* **L'Origine des plantes cultivées,** par A. DE CANDOLLE, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
* **Introduction à l'étude de la botanique** (*le Sapin*), par J. DE LANESSAN, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8. 2e édit., avec figures dans le texte. 6 fr.
* **Microbes, Ferments et Moisissures,** par le docteur L. TROUESSART. 1 vol. in-8, avec 108 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr.
* **La Géologie comparée,** par STANISLAS MEUNIER, professeur au Muséum. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

Les Végétaux et les milieux cosmiques (adaptation, évolution), par J. COSTANTIN, maître de conférences, à l'École normale supérieure. 1 vol. in-8 avec 171 gravures. 6 fr.

CHIMIE

* **Les Fermentations,** par P. SCHUTZENBERGER, memb. de l'Institut. 1 v. in-8, avec fig. 6e édit. 6 fr.
* **La Synthèse chimique,** par M. BERTHELOT, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.
* **La Théorie atomique,** par Ad. WURTZ, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 6e édit., précédée d'une introduction sur *la Vie et les Travaux* de l'auteur, par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 6 fr.

La Révolution chimique (*Lavoisier*), par M. BERTHELOT. 1 vol. in-8. 6 fr.

* **La Photographie et la Photochimie,** par H. NIEWENGLOWSKI. 1 vol., avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.

ASTRONOMIE — MÉCANIQUE

* **Histoire de la Machine à vapeur, de la Locomotive et des Bateaux à vapeur,** par R. THURSTON, professeur de mécanique à l'Institut technique de Hoboken, près de New-York, revue, annotée et augmentée d'une introduction par M. HIRSCH, professeur de machines à vapeur à l'École des ponts et chaussées de Paris. 2 vol. in-8, avec 160 figures dans le texte et 16 planches tirées à part. 3e édit. 12 fr.
* **Les Étoiles,** notions d'astronomie sidérale, par le P. A. SECCHI, directeur de l'Observatoire du Collège Romain. 2 vol. in-8, avec 68 figures dans le texte et 16 planches en noir et en couleurs. 2e édit. 12 fr.
* **Le Soleil,** par C.-A. YOUNG, professeur d'astronomie au Collège de New-Jersey. 1 vol. in-8, avec 87 figures. 6 fr.
* **Les Aurores polaires,** par A. ANGOT, membre du Bureau central météorologique de France. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

PHYSIQUE

* **La Conservation de l'énergie,** par BALFOUR STEWART, prof. de physique au collège Owens de Manchester (Angleterre). 1 vol. in-8 avec fig. 4e édit. 6 fr.
* **Les Glaciers et les Transformations de l'eau,** par J. TYNDALL, suivi d'une étude sur le même sujet, par HELMHOLTZ, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte et 8 planches tirées à part. 5e édit. 6 fr.
* **La Matière et la Physique moderne,** par STALLO, précédé d'une préface par Ch. FRIEDEL, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

THEORIE DES BEAUX-ARTS

* **Le Son et la Musique,** par P. BLASERNA, prof. à l'Université de Rome, prof. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 41 fig. 4e édit. 6 fr.
* **Principes scientifiques des Beaux-Arts,** par E. BRUCKE, professeur à l'Université de Vienne. 1 vol. in-8, avec fig. 4e édit. 6 fr.
* **Théorie scientifique des couleurs** et leurs applications aux arts et à l'industrie, par O. N. ROOD, professeur à Colombia-College de New-York. 1 vol. in-8, avec 130 figures et une planche en couleurs. 6 fr.

RÉCENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES
qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.

AGUILERA. **L'Idée de droit en Allemagne** depuis Kant jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 1892. 5 fr.
ALAUX. **Esquisse d'une philosophie de l'être.** In-8. 1 fr.
— **Les Problèmes religieux au XIXe siècle.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Philosophie morale et politique**, in-8. 1893. 7 fr. 50
— **Théorie de l'âme humaine.** 1 vol. in-8. 1895. 10 fr. (Voy. p. 2.)
ALGLAVE. **Des Juridictions civiles chez les Romains.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50
ALTMEYER (J.-J.). **Les Précurseurs de la réforme aux Pays-Bas.** 2 forts volumes in-8. 12 fr.
AMIABLE (Louis). **Une loge maçonnique d'avant 1789.** (La loge des Neuf-Sœurs.) 1 vol. in-8. 1897. 6 fr.
ANSIAUX (M.). **Heures de travail et salaires**, étude sur l'amélioration directe de la condition des ouvriers industriels. 1 vol. in-8. 1896. 5 fr.
ARNAUNÉ (A.). **La monnaie, le crédit et le change.** in-8. 7 fr.
ARRÉAT. **Une Éducation intellectuelle.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— **Journal d'un philosophe.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 5.)
Autonomie et fédération. 1 vol. in-18. 1 fr.
AZAM. **Hypnotisme et double conscience**, avec préfaces et lettres de MM. PAUL BERT, CHARCOT et RIBOT. 1 vol. in-8. 1893. 9 fr.
BAETS (Abbé M. de). **Les Bases de la morale et du droit.** In-8. 6 fr.
BALFOUR STEWART et TAIT. **L'Univers invisible.** 1 vol. in-8. 7 fr.
BARBÉ (É.). **Le nabab René Madec.** Histoire diplomatique des projets de la France sur le Bengale et le Pendjab (1772-1808). 1894. 1 vol. in-8. 5 fr.
BARNI. **Les Martyrs de la libre pensée.** 1 vol. in-18. 2e édit. 3 fr. 50 (Voy. p. 5 ; KANT, p. 10; p. 15 et 31.)
BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. (Voy. pages 2, 5 et 9, ARISTOTE.)
— * **Victor Cousin**, sa vie, sa correspondance. 3 vol. in-8. 1895. 30 fr.
BAUTAIN (Abbé). **La Philosophie morale.** 2 vol. in-8. 12 fr.
BEAUNIS (H.). **Impressions de campagne** (1870-1871). In-18. 3 fr. 50
BÉNARD (Ch.). **Philosophie dans l'éducation classique.** In-8. 6 fr. (Voy. p. 9, ARISTOTE et PLATON; p. 10, SCHELLING et HEGEL.)
BLANQUI. **Critique sociale.** 2 vol. in-18. 7 fr.
BLONDEAU (C.). **L'absolu et sa loi constitutive.** 1 vol. in-8. 1897. 6 fr.
BOILLEY (P.). **La Législation internationale du travail.** In-12. 3 fr.
— **Les trois socialismes** : anarchisme, collectivisme, réformisme. In-12. 3 fr. 50
BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences.** 2 vol. in-8. 20 fr.
— **Les Forces de l'industrie.** 1 vol. in-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde animal.** In-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde végétal.** In-8. 1893. 5 fr.
— **L'Histoire et les historiens.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— * **Histoire de l'alimentation.** 1894. 1 vol. in-8. 5 fr. (V. p. 5.)
BOURDET (Eug.). **Principes d'éducation positive.** In-18. 3 fr. 50
— **Vocabulaire de la philosophie positive.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
BOUTROUX (Em.). * **De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie.** 1 vol. in-8. 1895. 2 fr. 50. (V. p. 2 et 5.)
BOUSREZ (L.). **L'Anjou aux âges de la Pierre et du Bronze.** 1 vol. gr. in-8, avec pl. h. texte. 1897. 3 fr. 50
BUNGE (N.-Ch.). **Esquisses de littérature politico-économique.** 1 vol. in-8. 1898. 7 fr. 50

CARDON (G.). ***Les Fondateurs de l'Université de Douai.** In-8. 10 fr.
CASTELAR (Emilio). **La politique européenne.** 1 vol. in-8. 1896. 3 fr.
CLAMAGERAN. **La Réaction économique et la démocratie.** 1 v. in-8. 1891. 1 fr. 25
— **La lutte contre le mal.** 1 vol. in-18. 1897. 3 fr. 50
COIGNET (Mme). * **Victor Considérant,** sa vie et son œuvre. in-8. 2 fr.
COLLIGNON (Albert). * **Diderot, sa vie et sa correspondance.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
COMBARIEU (J.). ***Les rapports de la musique et de la poésie** considérés au point de vue de l'expression. 1893. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
COSTE (Ad.). **Hygiène sociale contre le paupérisme.** In-8. 6 fr.
— **Nouvel exposé d'économie politique et de physiologie sociale** In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 32.)
COUTURAT (Louis). ***De l'infini mathématique.** In-8. 1896. 12 fr.
DAURIAC. **Croyance et réalité.** 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50
— **Le Réalisme de Reid.** In-8. 1 fr. (V. p. 2.)
DELBŒUF. **De la loi psychophysique.** In-18. 3 fr. 50 (V. p. 2.)
DENEUS (Cl.). **De la réserve héréditaire des enfants** Étude historique, philosophique et économique. 1893. 1 vol. in-8. 5 fr.
DERAISMES (Mlle Maria). **Œuvres complètes:**
— Tome I. **France et progrès. — Conférences sur la noblesse.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50. — Tome II. **Eve dans l'humanité. — Les droits de l'enfant.** 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50. — Tome III. **Nos principes et nos mœurs. — L'ancien devant le nouveau.** 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50
DESCHAMPS. **La Philosophie de l'écriture.** 1 vol. in-8. 1892. 3 fr.
DESDOUITS. **La philosophie de l'inconscient.** 1893. 1 vol. in-8. 3 fr.
DOLLFUS (Ch.). **Lettres philosophiques.** In-18. 3 fr.
— **Considérations sur l'histoire.** In-8. 7 fr. 50
— **L'Ame dans les phénomènes de conscience.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
DRANDAR (A.-G.). **Les événements politiques en Bulgarie, depuis 1876 jusqu'à nos jours.** 1 vol. in-8. 1896. 8 fr.
DROZ (Numa). **Etudes et portraits politiques.** 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50
— **Essais économiques.** 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50
— **La démocratie fédérative et le socialisme d'État.** 1 vol. in-12. 1896. 1 fr.
DUBUC (P.). * **Essai sur la méthode en métaphysique.** 1 vol. in-8. 5 fr.
DUGAS (L.). ***L'amitié antique,** d'après les mœurs et les théories des philosophes. 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50 (V. p. 2.)
DUNAN. ***Sur les formes à priori de la sensibilité.** 1 vol. in-8 5 fr.
— **Les Arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement.** 1 br. in-8. 1 fr. 50 (V. p. 2.)
DUVERGIER DE HAURANNE (Mme E.). **Histoire populaire de la Révolution française.** 1 vol. in-18. 4e édit. 3 fr. 50
Éléments de science sociale. 1 vol. in-18. 4e édit. 3 fr. 50
FABRE (Joseph). **Histoire de la philosophie.** Antiquité et Moyen âge. in-12. 3 fr. 50
FEDERICI. **Les Lois du progrès.** 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr.
FERRIÈRE (Em.). **Les Apôtres,** essai d'histoire religieuse. 1 vol. in-12. 4 fr. 50
— **L'Ame est la fonction du cerveau.** 2 volumes in-18. 7 fr.
— **Le Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **La Matière et l'énergie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **L'Ame et la vie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **Les Erreurs scientifiques de la Bible.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
— **Les Mythes de la Bible.** 1 vol. in-18. 1893. 3 fr. 50
— **La cause première d'après les données expérimentales.** 1 vol. in-18. 1896. 3 fr. 50 (Voy. p. 32.)

FLEURY (Maurice de). **Introduction à la médecine de l'Esprit.** 1 vol. in-8, 4ᵉ éd. 1898. 7 fr. 50
FLOURNOY. **Des phénomènes de synopsie.** In-8. 1893. 6 fr.
GAYTE (Claude). **Essai sur la croyance.** 1 vol. in-8. 3 fr.
GOBLET D'ALVIELLA. **L'Idée de Dieu,** d'après l'anthr. et l'histoire. In-8. 6 f.
GOURD. **Le Phénomène.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
GREEF (Guillaume de). **Introduction à la Sociologie.** 2 vol. in-8. 10 fr.
— **L'évolution des croyances et des doctrines politiques.** 1 vol. in-12. 1895. 4 fr. (V. p. 6.)
GRIMAUX (Ed.). * **Lavoisier** (1748-1794), d'après sa correspondance et divers documents inédits. 1 vol. gr. in-8, avec gravures. 2ᵉ éd. 1896. 15 fr.
GRIVEAU (M.). **Les Éléments du beau.** Préface de M. SULLY-PRUDHOMME. In-18, avec 60 fig. 1893. 4 fr. 50
GUILLY. **La Nature et la Morale.** 1 vol. in-18. 2ᵉ édit. 2 fr. 50
GUYAU. **Vers d'un philosophe.** In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 3, 6 et 9.)
HAURIOU (M.). **La science sociale traditionnelle.** 1 v. in-8. 1896. 7 fr. 50
HALLEUX (J.). **Les principes du positivisme contemporain,** exposé et critique. (Ouvrage récompensé par l'Institut). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
HIRTH (G.). **La Vue plastique, fonction de l'écorce cérébrale.** In-8. Trad. de l'allem. par L. ARRÉAT, avec grav. et 34 pl. 8 fr. (Voy. p. 7.)
— **Les localisations cérébrales en psychologie. Pourquoi sommes-nous distraits?** 1 vol. in-8. 1895. 2 fr.
HUXLEY.* **La Physiographie,** introduction à l'étude de la nature, traduit et adapté par M. G. LAMY. 1 vol. in-8. 3ᵉ éd., avec fig. 8 fr. (V. p. 7, 21 et 32.)
ICARD (S.). **Paradoxes ou vérités.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
JOYAU. **De l'Invention dans les arts et dans les sciences.** 1 v. in-8. 5 fr.
— **Essai sur la liberté morale.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **La Théorie de la grâce et la liberté morale de l'homme.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50
KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique,** précédé d'une préface d'Edouard SCHURE. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr.
KLEFFLER (H.). **Science et conscience ou théorie de la force progressive.** 3 vol. in-8. Chacun. 4 fr.
KUMS (A.). **Les choses naturelles dans Homère.** 1 vol. in-8. 1897. 5 fr.
LABORDE. **Les Hommes et les Actes de l'Insurrection de Paris** devant la psychologie morbide. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
LAURENT (O.). **Les Universités des deux mondes.** Histoire, organisation, étudiants. 1 vol. in-12, avec gravures. 1895. 3 fr. 50
LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques.** In-8. 25 c.
— **L'Italie actuelle.** In-18. 3 fr. 50
— **L'Afrique centrale.** 1 vol. in-12. 3 fr.
— **Essais et Études.** Première série (1861-1875). 1 vol. in-8. 7 fr. 50. — Deuxième série (1875-1882). 1 vol. in-8. 7 fr. 50. — Troisième série (1892-1894). 1 vol. in-8. 7 fr. 50 (Voy. p. 7 et 15.)
LÉGER (C.). **La liberté intégrale,** esquisse d'une théorie des lois républicaines. 1 vol. in-12. 1896. 1 fr. 50
LEGOYT. **Le Suicide.** 1 vol. in-8. 8 fr.
LETAINTURIER (J.). **Le socialisme devant le bon sens.** in-18. 1 fr. 50
LEVY (Albert). * **Psychologie du caractère.** in-8. 1896. 5 fr.
LICHTENBERGER (A.). **Le socialisme au XVIIIᵉ siècle.** Etudes sur les idées socialistes dans les écrivains français au XVIIIᵉ siècle, avant la Révolution. 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50
LOURBET (J.). **La femme devant la science contemporaine.** 1 vol. in-12. 1895. 2 fr. 50
MABILLEAU (L.). * **Histoire de la philosophie atomistique.** 1 vol. in-8. 1895. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 12 fr.
MANACÉINE (Marie de). **L'anarchie passive et le comte Léon Tolstoï.** 1 vol. in-18. 2 fr.

MAINDRON (Ernest). ***L'Académie des sciences** (Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut). 1 beau vol. in-8 cavalier, avec 53 gravures dans le texte, portraits, plans, etc. 8 planches hors texte et 2 autographes. 12 fr.

MALON (Benoît). **Le Socialisme intégral.** Première partie : *Histoire des théories et tendances générales.* 1 vol. grand in-8, avec portrait de l'auteur. 2e éd. 1892. 6 fr. — Deuxième partie : *Des réformes possibles et des moyens pratiques.* 1 vol. grand in-8. 1892. 6 fr.

— **Précis théorique, historique et pratique de socialisme** (lundis socialistes). 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50

Manuel d'hygiène athlétique (publ. de la Soc. des Sports athl.). 1895. 1 vol. in-32. 0 fr. 50

MARSAUCHE (L.). **La Confédération helvétique d'après la constitution**, préface de M. Frédéric Passy. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50

MISMER (Ch.). **Principes sociologiques.** 1 vol. in-8. 2e éd. 1897. 5 fr.

MORIAUD (P.). **La question de la liberté et la conduite humaine.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50

MOSSO (A.). **L'éducation physique de la jeunesse.** 1 vol. in-12, cart., préface du commandant Legros. 1895. 4 fr.

NAUDIER (Fernand). **Le socialisme et la révolution sociale.** 1894. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

NETTER (A.) **La Parole intérieure et l'âme.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

NIVELET. **Loisirs de la vieillesse.** 1 vol. in-12. 3 fr.

— **Gall et sa doctrine.** 1 vol. in-8. 1890. 5 fr.

— **Miscellanées littéraires et scientifiques.** 1 vol. in-18. 1893. 2 fr.

NIZET. **L'Hypnotisme**, étude critique. 1 vol. in-12. 1892. 2 fr. 50

NOTOVITCH. **La Liberté de la volonté.** In-18. 3 fr. 50

NOVICOW (J.). **La Question d'Alsace-Lorraine**, critique du point de vue allemand. in-8. 1895. 1 fr. (V. p. 4, 7 et 16.)

NYS (Ernest). **Les Théories politiques et le droit international.** 1 vol. in-8. 1891. 4 fr.

PARIS (comte de). **Les Associations ouvrières en Angleterre** (Trades-unions). 1 vol. in-18. 7e édit. 1 fr. — Édition sur papier fort. 2 fr. 50

PAULHAN (Fr.). **Le Nouveau mysticisme.** 1 vol. in-18. 1891. 2 fr. 50 (Voy. p. 4, 7 et 32.)

PELLETAN (Eugène). ***La Naissance d'une ville** (Royan). In-18. 2 fr.

— ***Jarousseau, le pasteur du désert.** 1 vol. in-18. 2 fr.

— ***Un Roi philosophe : Frédéric le Grand.** In-18. 3 fr. 50

— **Droits de l'homme.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— **Profession de foi du XIXe siècle.** In-12. 3 fr. 50 (V. p. 31.)

PÉNY (le major). **La France par rapport à l'Allemagne.** Étude de géographie militaire. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

PEREZ (Bernard). **Thiery Tiedmann. Mes deux chats.** In-12. 2 fr.

— **Jacotot et sa Méthode d'émancipation intellect.** In-18. 3 fr.

— **Dictionnaire abrégé de philosophie.** 1893. in-12. 1 fr. 50 (V. p. 7.)

PHILBERT (Louis). **Le Rire.** In-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50

PHILIPPE (J.). **Lucrèce dans la théologie chrétienne** du IIIe au XIIIe siècle. 1 vol. in-8. 1896. 2 fr. 50

PIAT (Abbé C.). **L'Intellect actif ou Du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées.** 1 vol. in-8. 3 fr. (V. p. 7.)

PICARD (Ch.). **Sémites et Aryens** (1893). In-18. 1 fr. 50

PICAVET (F.). **L'Histoire de la philosophie**, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être. In-8. 2 fr.

— **La Mettrie et la critique allemande.** 1889. In-8. 1 fr. (V. p. 7.)

PICTET (Raoul). **Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale.** 1 vol. gr. in-8. 1896. 10 fr.

POEY. **Le Positivisme.** 1 fort vol. in-12. 4 fr. 50

— **M. Littré et Auguste Comte.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

PORT. **La Légende de Cathelineau.** in-8. 5 fr.

POULLET. **La Campagne de l'Est** (1870-1871). In-8, avec cartes. 7 fr.

* **Pour et contre l'enseignement philosophique**, par MM. VANDEREM (Fernand), RIBOT (Th.), BOUTROUX (F.), MARION (H.), JANET (P.) et FOUILLÉE (A.) de l'Institut; MONOD (G.), LYON (Georges), MARILLIER (L.), CLAMADIEU (abbé), BOURDEAU (J.), LACAZE (G.), TAINE (H.), de l'Académie française. 1894. 1 vol. in-18. 2 fr.

PRÉAUBERT. **La vie, mode de mouvement.** essai d'une théorie physique des phénomènes vitaux. 1 vol. in-8, 1897. 5 fr.

PRINZ (Ad.). **L'organisation de la liberté et le devoir social.** 1 vol in-8. 1895. 4 fr.

PUJO (Maurice). * **Le règne de la grâce. L'idéalisme intégral.** 1894. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

RIBOT (Paul). **Spiritualisme et Matérialisme.** 2e éd. 1 vol. in-8. 6 fr.

RUTE (Marie-Letizia de). **Lettres d'une voyageuse.** Vienne, Budapest, Constantinople, 1 vol. in-8. 1896. 3 fr.

SANDERVAL (O. de). **De l'Absolu.** La loi de vie. 1 vol. in-8. 2e éd. 5 fr.

— **Kahel. Le Soudan français.** In-8 avec gravures et cartes. 8 fr.

SECRÉTAN (Ch.). **Études sociales.** 1889. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **Les Droits de l'humanité.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50

— **La Croyance et la civilisation.** 1 vol. in-18. 2e édit. 1891. 3 fr. 50

— **Mon Utopie.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **Le Principe de la morale.** 1 vol. in-8. 2e éd. 7 fr. 50

— **Essais de philosophie et de littérature.** 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

SECRÉTAN (H.). **La Société et la morale.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50

SILVA WHITE (Arthur). **Le développement de l'Afrique.** 1894. 1 fort vol. in-8 avec 15 cartes en couleurs hors texte. 10 fr

SOREL (Albert) **Le Traité de Paris du 20 novembre 1815.** In-8. 4 fr. 50

SPIR (A.). **Esquisses de philosophie critique.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

STOCQUART (Emile). **Le contrat de travail**, étude de droit social et de législation internationale. 1 vol. in-12. 1895. 3 fr.

STRADA (J.). **La loi de l'histoire.** 1 vol. in-8. 1894. 5 fr.

— **Jésus et l'ère de la science.** 1 vol. in-8. 1896. 5 fr.

— **Ultimum organum**, constitution scientifique de la méthode générale. Nouvelle édition. 2 vol. in-12. 1897. 7 fr.

— **La religion de la science et de l'esprit pur**, constitution scientifique de la religion. 2 vol. in-8. 1897. Chacun séparément. 7 fr.

TERQUEM (A.). **Science romaine à l'époque d'Auguste.** in-8. 3 fr.

THURY. **Le chômage moderne**, causes et remèdes. 1 v. in-12. 1895. 2 fr. 50

TISSOT. **Principes de morale.** 1 vol. in-8. 6 fr (Voy. KANT, p. 9.)

ULLMO (L.). **Le Problème social.** 1897. 1 vol. in-8. 3 fr.

VACHEROT. **La Science et la Métaphysique.** 3 vol. in-18. 10 fr. 50 (Voy. p. 9).

VIALLET (C.-Paul). **Je pense, donc je suis.** Introduction à la méthode cartésienne. 1 vol. in-12. 1896. 2 fr. 50

VIGOUREUX (Ch.). **L'Avenir de l'Europe** au double point de vue de la politique de sentiment et de la politique d'intérêt. 1892. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

WEIL (Denis). **Le Droit d'association et le Droit de réunion** devant les chambres et les tribunaux. 1893. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— **Les Élections législatives.** Histoire de la législation et des mœurs. 1 vol. in-18. 1895. 3 fr. 50

WUARIN (L.). **Le Contribuable.** 1 vol. in-16. 3 fr. 50

WULF (M. de). **Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révol. franç.** In-8. 5 fr.

— **Étude historique sur l'esthétique de saint Thomas d'Aquin.** 1 vol. in-8. 1896. 1 fr. 50

ZIESING (Th.). **Érasme ou Salignac.** Étude sur la lettre de François Rabelais. 1 vol. gr. in-8. 4 fr.

ZOLLA (D.). **Les questions agricoles d'hier et d'aujourd'hui.** 1894, 1895. 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE UTILE

119 VOLUMES PARUS

Le volume de 192 pages, broché, 60 centimes.

Cartonné à l'anglaise, 1 fr.

La plupart des livres de cette collection ont été adoptés par le *Ministère de l'Instruction publique* pour les Bibliothèques des Lycées et Collèges de garçons et de jeunes filles, celles des Écoles normales, les Bibliothèques populaires scolaires.

Les livres adoptés par la Commission consultative des Bibliothèques des Lycées sont marqués d'un astérisque.

HISTOIRE DE FRANCE

**Les Mérovingiens*, par Buchez.

**Les Carlovingiens*, par Buchez.

Les Luttes religieuses des premiers siècles, par J. Bastide. 4e édit.

Les Guerres de la Réforme, par Bastide. 4e édit.

La France au moyen âge, par F. Morin.

Jeanne d'Arc, par Fréd. Lock.

Décadence de la monarchie française, par Eug. Pelletan, sénateur. 4e édit.

***La Révolution française**, par H. Carnot (2 volumes).

La Défense nationale en 1792, par Gaffarel, prof. à la Fac. des lettres de Dijon.

Napoléon Ier, par Jules Barni.

***Histoire de la Restauration**, par Fréd. Lock. 3e édit.

***Histoire de Louis-Philippe**, par Edgar Zevort, recteur de l'Académie de Caen 2e édit.

Mœurs et Institutions de la France, par P. Bondois, prof. au lycée Buffon, 2 vol.

Léon Gambetta, par J. Reinach.

***Histoire de l'armée française**, par L. Bère.

***Histoire de la marine française**, par Doneaud, prof. à l'École navale, 2e édit.

Histoire de la conquête de l'Algérie, par Quesnel.

***Les Origines de la guerre de 1870**, par Ch. de Larivière.

Histoire de la littérature française, par Georges Meunier, agrégé de l'Université.

PAYS ÉTRANGERS

L'Espagne et le Portugal, par E. Raymond. 2e édition.

Histoire de l'Empire ottoman, par Collas. 2e édition.

***Les Révolutions d'Angleterre**, par Eug. Despois. 3e édition.

Histoire de la maison d'Autriche, par Ch. Rolland. 2e édition.

L'Europe contemporaine (1789-1879), par P. Bondois, prof. au lycée Buffon.

* **Histoire contemporaine de la Prusse**, par Alfr. Doneaud.

Histoire contemporaine de l'Italie, par Félix Henneguy.

Histoire contemporaine de l'Angleterre, par A. Regnard.

HISTOIRE ANCIENNE

***La Grèce ancienne**, par L. Combes.

L'Asie occid. et l'Égypte, par A. Ott.

L'Inde et la Chine, par A. Ott.

Histoire romaine, par Creighton.

L'Antiquité romaine, par Wilkins.

L'Antiquité grecque, par Mahaffy.

GÉOGRAPHIE

***Torrents, fleuves et canaux de la France**, par H. Blerzy.

Les Colonies anglaises, par H. Blerzy.

Les Iles du Pacifique, par le capitaine de vaisseau Jouan (avec une carte).

***Les Peuples de l'Afrique et de l'Amérique**, par Girard de Rialle.

Les Peuples de l'Asie et de l'Europe, par Girard de Rialle.

L'Indo-Chine française, par Faque.

* **Géographie physique**, par Geikie.

Continents et Océans, par Grove (avec figures).

* **Les Frontières de la France**, par P. Gaffarel, prof. à la Faculté de Dijon.

L'Afrique française, par A. Joyeux.

Madagascar, par A. Milhaud, prof. agrégé d'histoire et de géographie (avec carte).

Les grands ports de commerce, par D. Bellet.

COSMOGRAPHIE

Les Entretiens de Fontenelle sur la pluralité des mondes, mis au courant de la science, par Boillot.

***Le Soleil et les Étoiles**, par le P. Secchi, Briot, Wolf et Delaunay. 2e édition (avec figures).

Les Phénomènes célestes, par Zurcher et Margollé.

A travers le ciel, par Amigues, proviseur du lycée de Toulon.

Origines et Fin des mondes, par Ch. Richard. 3e édition.

***Notions d'astronomie**, par L. Catalan. 4e édition (avec figures).

SCIENCES APPLIQUÉES

Le Génie de la science et de l'industrie, par B. GASTINEAU.

* **Causeries sur la mécanique**, par BROTHIER. 2e édit.

Médecine populaire, par le Dr TURCK.

La Médecine des accidents, par le Dr BROQUÈRE.

Les Maladies épidémiques (Hygiène et Prévention), par le Dr L. MONIN.

Hygiène générale, par le Dr CRUVEILHIER.

La tuberculose, son traitement hygiénique, par P. MERKLEN, interne des hôpitaux

Petit Dictionnaire des falsifications, par DUFOUR, pharmacien de 1re classe.

* **L'Hygiène de la cuisine**, par le Dr LAUMONIER.

Les Mines de la France et de colonies, par P. MAIGNE.

Les Matières premières et leur em par le Dr H. GENEVOIX, pharmacien de 1

Les Procédés industriels, du m

La Photographie, par H. GOSSIN.

La Machine à vapeur, du même (avec

La Navigation aérienne, par G. DAI

L'Agriculture française, par A. BALÉTRIER, prof. d'agriculture (avec figure

La Culture des plantes d'appa ment, par A. LARBALÉTRIER (avec figur

* **La Viticulture nouvelle**, par A. BE

* **Les Chemins de fer**, p. G. MAYER (av.

Les grands ports maritimes de c merce, par D. BELLET (avec figures).

SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES

Télescope et Microscope, par ZURCHER et MARGOLLÉ.

* **Les Phénomènes de l'atmosphère**, par ZURCHER. 4e édit.

* **Histoire de l'air**, par ALBERT-LÉVY.

Histoire de la terre, par BROTHIER.

Principaux faits de la chimie, par BOUANT, prof. au lycée Charlemagne.

* **Les Phénomènes de la mer**, par E. MARGOLLÉ. 5e édit.

* **L'Homme préhistorique**, par ZABOROWSKI. 2e édit.

Les Mondes disparus, du même.

Les grands Singes, du même.

Histoire de l'eau, par BOUANT, prof. au lycée Charlemagne (avec grav.).

Introduction à l'étude des scie physiques, par MORAND. 5e édit.

Le Darwinisme, par E. FERRIÈRE.

* **Géologie**, par GEIKIE (avec figures)

Les Migrations des animaux e Pigeon voyageur, par ZABOROWSKI.

Premières Notions sur les scien par Th. HUXLEY.

La Chasse et la Pêche des anin marins, par JOUAN.

Zoologie générale, par H. BEAURE

Botanique générale, par E. GÉRA (avec figures).

La Vie dans les mers, par H. Co

* **Les Insectes nuisibles**, par A. ACL

PHILOSOPHIE

La Vie éternelle, par ENFANTIN. 2e éd.

Voltaire et Rousseau, par E. NOEL. 3e éd.

Histoire populaire de la philosophie, par L. BROTHIER. 3e édit.

* **La Philosophie zoologique**, par Victor MEUNIER. 3e édit.

* **L'Origine du langage**, par ZABOROW

* **Physiologie de l'esprit**, par PA (avec figures).

L'Homme est-il libre? par G. REN

La Philosophie positive, par le d ROBINET. 2e édition.

ENSEIGNEMENT. — ÉCONOMIE DOMESTIQUE

De l'Éducation, par HERBERT SPENCER.

La Statistique humaine de la France, par Jacques BERTILLON.

Le Journal, par HATIN.

De l'Enseignement professionnel, par CORBON. 3e édit.

Les Délassements du travail, par Maurice CRISTAL. 2e édit.

Le Budget du foyer, par H. LENEVEUX.

Paris municipal, par H. LENEVEUX.

Histoire du travail manuel en France, par H. LENEVEUX.

L'Art et les Artistes en France, par Laurent PICHAT, sénateur. 4e édit.

Premiers principes des beaux-arts, par J. COLLIER (avec gravures).

* **Économie politique**, par STANLEY J

Le Patriotisme à l'école, par Jo colonel d'artillerie.

Histoire du libre-échange en A terre, par MONGREDIEN.

Économie rurale et agricole, par

* **La Richesse et le Bonheur**, p COSTE.

Alcoolisme ou épargne, le dil social, par Ad. COSTE.

* **L'Alcool et la lutte contre l'a lisme**, par les Drs SÉRIEUX et MATHIEU.

Les plantes d'appartement, de tres et de balcons, par A. LARBALÉ

DROIT

* **La Loi civile en France**, par MORIN, 3e édit.

La Justice criminelle en Franc G. JOURDAN. 3e édit.

L.-Imprimeries réunies, rue Mignon 2, Paris. — 7253.

